

McGill University Library



3 103 442 173 C

فصوص الحکم

للشیخ العارف

کمال الدین عبد الرزاق الکاشانی

صحته وقدم له وعلق علیه

محمد یادی زاده

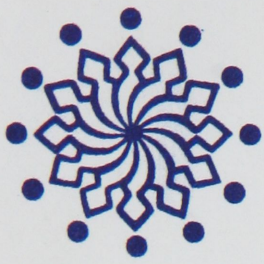
بإشراف من

الأستاذ السید جمال الدین آشتیانی، بهاء الدین خرمشا



3615802
islm

الحمد لله رب العالمين



انجمن آثار و مفاخر فرهنگی



مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها



دانشگاه تهران

سلسله انتشارات

همایش بین المللی قرطبه و اصفهان
دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب
اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱

(۱۶)

زیر نظر و اشراف
دکتر مهدی محقق

رئیس هیأت مدیره انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل

تهران ۱۳۸۳

شرح فصوص الحکم

لِلشَّيْخِ الْعَارِفِ

كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني

صحته وقدم له وعلو عليه

محمد مادي زاده

بإشراف من

الأستاذ السيد جلال الدين آشتياني، بهاء الدين خرمشا

سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
شماره ۲۹۳

کاشانی عبدالرزاق بن جلال‌الدین، - ۷۳۶ق.

[شرح فصوص الحکم]

شرح فصوص الحکم ابن عربی / عبدالرزاق کاشانی؛ به کوشش مجید هادی زاده؛ با اشراف جلال‌الدین آشتیانی. - تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۵۳۱ ص. - (سلسله انتشارات همایش بین المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱؛ ۱۶) (انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ ۲۹۳)
ISBN : 964-7874-39-1

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

عربی.

کتابنامه: ص. ۵۳۱.

۱. ابن عربی، محمد بن علی، ۵۶۰ - ۶۳۸ق. فصوص الحکم -- نقد و تفسیر. ۲. عرفان -- متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۳. تصوف -- متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۴. فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. ابن عربی، محمد بن علی، ۵۶۰ - ۶۳۸ق. فصوص الحکم. شرح. ب. هادی زاده، مجید، ۱۳۴۹ - ، مصحح. ج. آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۰۶ - ، ویراستار. د. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. ه. عنوان. و. عنوان: فصوص الحکم. شرح.

۲۹۷/۸۳

BP۲۸۳/الف ۶۰۲۷۵

م۸۰-۲۵۹۰۳

کتابخانه ملی ایران

شرح فصوص الحکم
کمال‌الدین عبدالرزاق الکاشانی

مقدمه و تصحیح: مجید هادی زاده

مدیر اجرایی انتشارات همایش: فاطمه بستان شیرین

چاپ اول، ۱۳۸۳ □ شمارگان ۳۰۰۰ نسخه

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
حق چاپ برای انجمن آثار و مفاخر فرهنگی محفوظ است

دفتر مرکزی: تهران - خیابان ولی عصر - پل امیر بهادر - خیابان سرگرد بشیری (بوعلی) - شماره ۱۰۰

تلفن: ۵۳۷۴۵۳۱-۳، دورنویس: ۵۳۷۴۵۳۰

دفتر فروش: خیابان انقلاب بین خیابان ابوریحان و خیابان دانشگاه - ساختمان فروردین - شماره ۱۳۰۴،

طبقه چهارم - شماره ۱۴؛ تلفن: ۶۴۰۹۱۰۱

شابک: ۹۶۴-۷۸۷۴-۳۹-۱ ISBN : 964-7874-39-1

قیمت: ۵۵۰۰ تومان

سلسله انتشارات همایش بین المللی قرطبه و اصفهان

- ۱- علاقة التجريد، (شرح تجريد العقائد نصیرالدین طوسی) میرمحمد اشرف علوی عاملی از نواده های میرسید احمد علوی (جلد ۱)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی
- ۲- علاقة التجريد، (شرح تجريد العقائد نصیرالدین طوسی) میرمحمد اشرف علوی عاملی از نواده های میرسید احمد علوی (جلد ۲)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی
- ۳- الزّاح القّراح، حاج ملّا هادی سبزواری، به اهتمام مجید هادی زاده
- ۴- امّرات الازمان، ملّا محمد زمان از شاگردان مکتب میرداماد، به اهتمام دکتر مهدی دهباشی
- ۵- رسائل ملّا ادهم عزلتی خلخالی، مشتمل بر پانزده کتاب و رساله (جلد ۱)، به اهتمام استاد عبدالله نورانی
- ۶- مصنّفات میرداماد، مشتمل بر بیست کتاب و رساله، به اهتمام استاد عبدالله نورانی
- ۷- شرح فصوص الحکمة، سید اسماعیل حسینی شنب غازانی، به اهتمام علی اوجبی
- ۸- ترجمه رساله السعدیه، سلطان حسین واعظ استرآبادی، به اهتمام علی اوجبی
- ۹- هدیه الخیر، بهاءالدوله نوربخش، تصحیح و تحقیق سید محمد عمادی حائری
- ۱۰- رساله در برخی از مسائل الهی عامّ، سید محمد کاظم عصّار تهرانی، به

اهتمام منوچهر صدوقی سها

۱۱- ذخیره الآخرة، علی بن محمد بن عبدالصمد تمیمی سبزواری، تصحیح سید

محمد عمادی حائری

۱۲- شرح کتاب نجات ابن سینا، از فخرالدین اسفراینی، به اهتمام حامد ناجی

اصفهانی

۱۳- دُرّ ثمین، سید محمدباقر بن ابوالفتوح موسوی شهرستانی، به اهتمام علی

اوجبی

۱۴- الرسالة الشرفیة فی تقاسیم العلوم الیقینیة، ابوعلی حسن سلماسی، مقدّمه و

تصحیح حمیده نورانی نژاد و محمد کریمی زنجانی اصل.

۱۵- تنقیح الأبحاث للملّ الثّلاث ابن کمونّة، به اهتمام محمد کریمی زنجانی

اصل.

۱۶- شرح فصوص الحکم، کمال الدّین عبدالرزاق کاشانی، به اهتمام مجید

هادی زاده

پیشگفتار از دکتر مهدی محقق	۱۱
یادداشتی از مصحح	۲۹
سخنی از ناشر [پیشین]	۳۱
سخنی از استاد علامه سید جلال‌الدین آشتیانی	۳۵

مقدمه مصحح

۱ - حوزه زمانی، فکری پیدایش این شرح	۴۳
۲ - جایگاه تاریخی شرح عبدالرزاق در میان زنجیره شروح فصوص	۴۸
۳ - جایگاه شرح عبدالرزاق در حوزه ساخته‌های برکناره فصوص	۴۹
۴ - نسخه اساس کاشانی بهنگام تدوین این شرح	۵۴
۵ - روش عبدالرزاق در نگارش این شرح	۵۸
۶ - اقتباسهای متقابل این گزارش با شروح متقدم و متأخر بر خود	۶۱
۷ - دستنوشتها، ارائه‌ها و ارائه حاضر	۶۴
ارائه حاضر	۶۵

نص کتاب

فص حکمة إلهية في كلمة آدمية	۸۹
فص حکمة نفیة في كلمة شنیة	۱۱۵

١٤٣	فَصَّ حِكْمَةٍ سَبُوحِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ نُوحِيَّةٍ
١٦٩	فَصَّ حِكْمَةٍ قَدْوسِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ إِدْرِيسِيَّةٍ
١٨٧	فَصَّ حِكْمَةٍ مَهْمِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ إِبْرَاهِيمِيَّةٍ
٢٠٣	فَصَّ حِكْمَةٍ حَقِّيَّةٍ فِي كَلِمَةِ إِسْحَاقِيَّةٍ
٢٢١	فَصَّ حِكْمَةٍ عَلِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ إِسْمَاعِيلِيَّةٍ
٢٣٣	فَصَّ حِكْمَةٍ رُوحِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ يَعْقُوبِيَّةٍ
٢٤٥	فَصَّ حِكْمَةٍ نُورِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ يَوْسُفِيَّةٍ
٢٦٥	فَصَّ حِكْمَةٍ أَحَدِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ هُودِيَّةٍ
٢٨٧	فَصَّ حِكْمَةٍ فَتُوحِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ صَالِحِيَّةٍ
٢٩٩	فَصَّ حِكْمَةٍ قَلْبِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ شَعِيبِيَّةٍ
٣٢١	فَصَّ حِكْمَةٍ مُلْكِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ لُوطِيَّةٍ
٣٣١	فَصَّ حِكْمَةٍ قَدْرِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ عَزِيزِيَّةٍ
٣٤٩	فَصَّ حِكْمَةٍ نَبَوِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ عِيسَوِيَّةٍ
٣٨٣	فَصَّ حِكْمَةٍ رَحْمَاتِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ سَلِيمَانِيَّةٍ
٤٠٣	فَصَّ حِكْمَةٍ وَجُودِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ دَاوُدِيَّةٍ
٤١٩	فَصَّ حِكْمَةٍ نَفْسِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ يُونُسِيَّةٍ
٤٢٩	فَصَّ حِكْمَةٍ غَيْبِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ أَيُّوبِيَّةٍ
٤٤١	فَصَّ حِكْمَةٍ جَلَالِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ يَحْيَوِيَّةٍ
٤٤٧	فَصَّ حِكْمَةٍ مَالِكِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ زَكَرِيَّاوِيَّةٍ
٤٥٧	فَصَّ حِكْمَةٍ إِبْنَانِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ إِيْلَاسِيَّةٍ
٤٧٥	فَصَّ حِكْمَةٍ إِحْسَانِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ لُقْمَانِيَّةٍ
٤٨٥	فَصَّ حِكْمَةٍ إِمَامِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ هَارُوتِيَّةٍ
٤٩٩	فَصَّ حِكْمَةٍ عَلَوِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ مُوسَوِيَّةٍ
٥٣٣	فَصَّ حِكْمَةٍ صَمْدِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ خَالِدِيَّةٍ
٥٣٧	فَصَّ حِكْمَةٍ فَرْدِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ مُحَمَّدِيَّةٍ

فهرست/٩.....

٥٧٣ قائمة اختلافات النسختين

٥٨٥ التعليقات على النص

٦٩١ الفهارس العامة

٧٢٣ فهرس مصادر التحقيق و التعليق

فلسفه در جهان اسلام

و

ضرورت برگزاری همایش قرطبه و اصفهان

به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه برنگذرد

مردم ایران زمین از دیر زمان به مباحث فلسفی و عقلی توجه داشته و به عقل و خرد ارج می‌نهاده‌اند. کتابهایی که به زبان فارسی میانه یعنی زبان پهلوی یا پهلوانی برای ما باقی مانده و در آنها مسائل و مباحث انسان‌شناسی و خداشناسی و جهان‌شناسی مطرح گشته همچون دینکرت و بندهشن و شکند گمانیگ و یچار نمودار و نمونه‌ای از سنت بکار بردن عقل و سود جستن از خرد است. توجه به علم و دانش و عنایت به عقل و خرد که در نهاد نیاکان ما سرشته شده بود گاه‌گاه به وسیلهٔ مورخان و نویسندگان اسلامی مورد ستایش قرار گرفته به ویژه آنکه آنان می‌کوشیده‌اند که سرمایه‌های معنوی و دستاوردهای علمی خود را تا آنجا که توان دارند نگاه دارند و به آیندگان خود بسپارند. مسعودی مورخ بزرگ اسلامی در کتاب *التنبیه والإشراف* خود می‌گوید من در شهر اصطخر از سرزمین فارس در سال ۳۰۳ نزد یکی از بیوتات کهن ایرانی کتابی بزرگ دیدم که در بردارندهٔ علوم فراوانی از سرمایه‌های علمی آنان بود. او در ادامه سخن خود گوید: ایرانیان سزاوارترین قومی هستند که باید از آنان علم آموخت هر چند که با گذشت زمان و حوادث روزگار اخبار آنان کهنه گردیده و مناقبشان به باد فراموشی سپرده شده و رسوم آنان بریده گشته است.

جغرافی دانان اسلامی نیز در آثار خود اشاره به این موضوع کرده‌اند:

ابن حوقل در کتاب *صورة الأرض* هنگام یاد کردن از اقلیم فارس از قلعة الجص (= دیرگچین) یاد می‌کند که زردشتیان یادگارهای علمی (= ایاذکارات) خود را در آنجا نگاه می‌داشته و علوم رفیع و منیع خود را هم در همانجا تدریس می‌کرده‌اند. و یاقوت حموی در *معجم البلدان* نیز در ذیل «ریشهر» از نواحی ارجان فارس می‌گوید که دانشمندان آنجا کتابهای طب و نجوم و فلسفه را با خط جستق که به گشته دفتران (= گشته دیران) معروف است می‌نویسند.

چهار طبقه ممتاز مردم نزد ایرانیان باستان یعنی استاراشماران (= منجمان)، زمیک پتمانان (= زمین پیمایان، مهندسان)، پجشکان (= پزشکان) و داناکان (= دانایان) نشانه توجه آنان به علم و معرفت و طبقه اخیر یعنی دانایان همان اندیشمندان و حکیماناند که در آثار اسلامی امثال و حکم و پندها و اندرزها به آنان منسوب است که فردوسی هم مکرر اندر مکرر می‌گوید: ز دانا شنیدم من این داستان.

وجود کلمات و اصطلاحات علمی همچون توهم، تخم (= هیولی و ماده)، چهر (= چهر، صورت) و گوهر (= جوهر) و همچنین کتابهایی همچون *البزیدج فی الموالید* (بزیدج = در پهلوی و بیچیتک و در فارسی گزیده و در عربی المختارات)، و *الاندرزغر فی الموالید* (اندرزغر = اندرزگر) نشانه جریان علمی در آن روزگار بوده است. همین جریان بود که وقتی در زمان انوشیروان زوستی نین امپراطور روم مدارس آتن را بست تنی چند از فیلسوفان یونانی به ایران پناهنده شدند و آنجا را مکان نعیم و جای سلامت برای خود یافتند. اینکه پیامبر اکرم (ص) سلمان فارسی را از خاندان خود به شمار آورد که *سلمان منا أهل البيت*. و وقتی ابتکار او را در حفر خندق (= کندک) مشاهده فرمود دست بر زانوی او زد و فرمود: لو كان العلم بالثريا لناله رجال من فارس. اگر دانش در ستاره پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی، گواهی صادق بر پیشینه علم و علم دوستی ایرانیان باستان است.

سرمایه‌های علمی ایرانیان تا زمانهای بعد در گنج‌خانه‌ها و کتابخانه‌ها نگهداری می‌شده و مورد نسخه‌برداری و استفاده قرار می‌گرفته است. ابن طیفور در کتاب بغداد خود از مردی به نام عتّابی نقل می‌کند که کتابهای فارسی کتابخانه‌های مرو و نیشابور را استنساخ می‌کرده و وقتی از او پرسیدند چرا این کتابها را بازنویسی می‌کنی او پاسخ داد: «معانی و بلاغت را فقط در فارسی می‌توان یافت زبان از ماست و معانی از آنان است.» و همین امر را از زبان ابن هانی اندلسی می‌شنویم که مردی را می‌ستاید که معانی و مفاهیم ایرانی را در جامه لفظ عربی حجازی عرضه می‌داشته است:

و كَانَ غَيْرَ عَجِيبٍ أَنْ يَجِيئَ لَهُ الْمَعْنَى الْعِرَاقِيُّ فِي اللَّفْظِ الْحِجَازِيِّ

این عنایت و توجه به مسائل عقلی و خردگرایی اختصاص به خواص نداشت بلکه برخی از عوام و اهل جرّف نیز خود را به بحث‌های فلسفی و کلامی مشغول می‌داشته‌اند چنانکه همین ابن حوقل می‌گوید که من در خوزستان دو حمّال را دیدم که بار سنگینی را بر پشت می‌کشیدند و در آن حالت دشوار مشغول بحث و جدل در مسائل تأویل قرآن و حقائق کلام بودند.

مسلمانان در قرون اولیه همه دروازه‌های علم و دانش را بر روی خود باز کردند و آثار ملل مختلف را از زبانهای یونانی و سریانی و پهلوی و هندی به زبان عربی ترجمه کردند کتابهای مهم ارسطو همچون الطبیعه و الحيوان و اخلاق نیکو ماخس و همچنین کتابهای افلاطون همچون جمهوریت و طیمائوس و نوامیس و کتابهای دیگر به زبان عربی ترجمه شد و در دسترس دانشمندان اسلامی قرار گرفت. رازی ازری و بیرونی از خوارزم و فارابی از فاراب و ابن سینا از بخارا برخاستند و طرحی نو برای اندیشه و تفکر ریختند که آمیزه‌ای از اندیشه‌های گذشتگان بود. ابن سینا گذشته از استفاده از آنچه که مترجمان فراهم ساخته بودند میراث فکری بومی و سنتی خود را نیز مورد استفاده و بهره‌برداری قرار داد. او در مدخل کتاب شفا صریحاً می‌گوید که مرا کتابی است که در آن فلسفه را

بنابر آنچه که در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردم و در آن جانب شریکان این صنعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده آن گونه که در غیر آن کتاب پرهیز شده است، این کتاب همانست که من آن را *فی الفلسفة المشرقیة* موسوم ساخته‌ام. در مورد منطق هم می‌گویند که ما در زمان جوانی به روش اندیشه‌ای از غیر جهت یونانیان دست یافتیم که یونانیان آن را منطق می‌گویند و شاید نزد اهل مشرق نام دیگری داشته است.

ابونصر فارابی و ابوعلی ابن سینا که در فلسفه از آن دو تعبیر به «شیخین» می‌شود با آثار خود فضای علمی حوزه‌های اندیشه را دیگرگون ساختند بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن سینا در کتاب *تحصیل* راه استاد خود را ادامه داد و ابوالعبّاس لوکری شاگرد بهمنیار چون تعلیمات شیخین را برای تدریس به طلباب جوان دشوار و متعلق یافت دست به تألیف کتاب *بیان الحق بضممان الصدق* یازید و بدان وسیله موجب نشر فلسفه شیخین در بلاد خراسان گردید. این جریان راست و درست فلسفه در بلاد اسلامی سهم بیشتر آن نصیب ایرانیان بود. اگر بیرونی خالد بن یزید بن معاویه را نخستین فیلسوف اسلامی دانسته و یا یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب از پیشگامان فلسفه بشمار آمده در برابر متفکران ایرانی که به صورت فیلسوف و متکلم اندیشه‌های خود را ابراز داشتند چیزی بشمار نمی‌آید که ابن خلدون در مقدمه خود از آن تعبیر به «الّا فی القلیل النّادر» می‌کند و صراحة می‌گوید: و «أما الفُرس (= ایرانیان) فکان شأن هذه العلوم العقلیة عندهم عظیماً و نطاقها متّسعاً». و این تازه غیر از جریانهای فلسفی است که مورد پذیرش قرار نگرفت و ادامه نیافت همچون جریان فکر اتمیسم فلسفی که به وسیله ابوالعبّاس ایرانشهری نیشابوری پایه‌گذاری شد و محمد بن زکریای رازی دنباله آن را گرفت و این همان است که ناصر خسرو از پیروان مکتب آن تعبیر به طباعیان و دهریان و اصحاب هیولی کرده است.

فلسفه در قرون نخستین از قداست و شرافت خاصی برخوردار بود و با طبّ عدیل و همگام پیش می‌رفت، فلاسفه خود اطبا بودند و طبیبان هم فیلسوف تا بدانجا که فلسفه را طبّ روح و طبّ را فلسفه بدن به شمار آوردند. ابن سینا کتاب پزشکی خود را با نام متناسب با فلسفه یعنی قانون و کتاب فلسفی خود را با نام متناسب با طبّ شفا نامید. شب‌ها که به درس می‌نشست به ابو عبید جوزجانی کتاب شفا در فلسفه و به ابو عبدالله معصومی کتاب قانون در طبّ را درس می‌داد و این روش آمیختگی طبّ و فلسفه تا دوره‌های بعد ادامه داشت چنانکه ابوالفرج علی بن الحسین بن هندو به نقل از صاحب تاریخ طبرستان در مجلس درس خود در طبرستان از سوئی فلسفه سقراط و ارسطو و از سوئی دیگر پزشکی بقراط و جالینوس را درس می‌داد از این روی او در قصیده‌ای که مجلس درس خود را صیقل‌الالباب می‌خواند که در آن عروس‌های ادب به جلوه‌گری می‌پردازند گوید:

ودارس طبّا نحا تحقیقه	ودارس فلسفه دقیقه
و علم بقراط و جالینوس	من علم سقراط و رسطاليس

و دو پزشک بزرگ طبرستانی یعنی علی بن ربّین طبری و ابوالحسن طبری کتابهای خود فردوس الحکمة و المعالجات البقراطية را که هر دو در علم پزشکی است با فصلی در فلسفه آغاز می‌کنند. و این سنت علمی که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد تا بتواند به اصلاح نفس و بدن هر دو پردازد کاملاً شایع و رایج بود و کتابهای فراوانی تألیف شد که معنون با عنوان مصالح الأنفس و الأجساد بود و رازی هم که کتاب الطبّ الروحانی خود را نوشت در آغاز یادآور شد که این کتاب را عدیل الطبّ المنصوری قرار داده است تا جانب جان و تن هر دو رعایت شده باشد. در غرب عالم اسلام یعنی اندلس نیز امر به همین منوال بود چنانکه شاعری در مدح ابن میمون چنین گفته است:

اری طبّ جالینوس للجسم وحده و طبّ أبی عمران للعقل و الجسم

از ممیزات این دوره تساهل و تسامح در اظهار نظر علمی بود دانشمندان اندیشه‌های مخالف را تحمل می‌کردند و مجال ردّ و نقض و شکوک و ایراد را باز می‌گذاشتند. برای مثال می‌توان داستان ابوالحسین سوسنگردی را یاد کرد که می‌گوید: من پس از زیارت حضرت رضا (ع) به طوس، نزد ابوالقاسم کعبی به بلخ رفتم و کتاب الانصاف فی الامامة این قبه رازی را به او نشان دادم. او کتابی به نام المسترشد فی الامامة در ردّ آن نوشت سپس من آن را به ری نزد ابن قبه آوردم او کتابی به نام المستثبت فی الامامة را نوشت المسترشد را نقض کرد و من آن را نزد ابوالقاسم آوردم او ردّی بر آن بنام نقض المستثبت نوشت و چون به ری برگشتم ابن قبه از دنیا رفته بود. و بر همین پایه دانشمندان معتقد بودند که مطالب علمی در پهنه عرضه بر مخالفان و میدان ردّ و ایراد صفا و جلوه خود را پیدا می‌کنند چنانکه ناصر خسرو گفته است:

با خصم گوی علم که بی خصمی علمی نه پاک شد نه مصفاً شد
 زیرا که سرخ روی برون آمد هر کو به سوی قاضی تنها شد

این دوران شکوفائی علم و فلسفه در جهان اسلام دیر نپائید چه آنکه امام محمد غزالی با تألیف کتاب تهافت الفلاسفه به تکفیر فیلسوفان پرداخت و در عقیده به قدم عالم آنان را کافر خواند و از جهتی دیگر گروهی ظهور کردند که پرداختن به علم طب را تحریم کردند و آن را دخالت در کار الهی دانستند و کار بدانجا کشید که علم حساب و هندسه هم که هیچ ارتباطی نفیاً و اثباتاً با دین نداشت مورد نفرت قرار گرفت و دانندگان آن منزوی گردیدند. جدال میان اهل دین و اهل فلسفه بالا گرفت و شکاف میان این دو روز بروز بیشتر شد به ویژه آنکه برخی از دانشمندان راه غزالی را در ضدیت با فلسفه دنبال کردند چنانکه ابن غیلان معروف به فرید غیلانی یا افضل الدین غیلانی کتاب حدوث العالم خود را تألیف کرد و در آن ابن سینا را در اینکه دلایل کسانی را که برای گذشته آغاز زمانی قائل بودند ابطال کرده بود ردّ کرد و در آن از هیچ اهانتی به

شیخ‌الرئیس از جمله: «عمی أوتعأمی»، «یَرْوُغُ كَرْوَغَانِ الثَّغْلَبِ» فروگزاری نکرد. مخالفان فلسفه برای محکوم کردن اندیشه‌های فلسفی به هر وسیله‌ای متوسل می‌شدند گاه بر تعبیرات و تفسیرات فلاسفه خرده می‌گرفتند و می‌گفتند مثلاً فلاسفه از تعبیرات قرآنی معانی را اراده می‌کنند که مقصود و مراد صاحب وحی نبوده است مثلاً «توحید» و «واحد» را تفسیر می‌کنند به «آنچه که صفتی برای آن نیست و چیزی از آن دانسته نمی‌شود» در حالی که توحیدی را که رسول (ص) آورده در بردارنده این نفی نیست بلکه الهیّت را فقط برای خدای یگانه اثبات می‌کند. و گاه الفاظ نامأنوس علوم اوائل را که وارد زبان عربی شده بود بهانه می‌کردند همچون سولوجوسموس (= قیاس منطقی) و انالوجوسموس (= قیاس فقهی) تا بدانجا که از هر کلمه‌ای که با سین ختم می‌شد اظهار نفرت می‌کردند و به قول ابوریحان بیرونی آنان حتّی نمی‌دانستند که سین نشانه فاعلی است و جزو نام به شمار نمی‌آید و در این مقوله کار بدانجا کشیده شد که برای کلمه «فلسفه» که مشتق از کلمه یونانی «فیلاسوفیا» بود یعنی دوستدار حکمت وجه اشتقاق توهین آمیزی را که ترکیبی از فلّ (= گندی) و سَفَه (= نادانی) است وضع کردند چنانکه لامعی گرگانی صریحاً می‌گوید:

دستت همه با مرهفه پایت همه باموقفه

وهمت همه با فلسفه آن کو «سَفَه» را هست «فلّ»

و یا شاعری دیگر به نقل از ثعالبی می‌گوید:

و دَغ عنک قوماً یُعیدونها ففلسفة المرء «فلّ السَفَه»

نکوهش و مذمت فلسفه و فلسفیان به ادبیات و شعر فارسی هم سرایت کرد که دو

بیت زیر از خاقانی و شبستری شاهی بر این امر است:

فلسفی مرد دین مپندارید	حیز را جفتِ سام یل منهد
دو چشم فلسفی چون بود احول	ز واحد دیدن حق شد معطل

ابونصر فارابی و ابن سینا دو چهره ممتاز در اندیشه‌های فلسفی چنان چهره‌ای زشت یافتند که ننگ زمان و نحسی دوران به شمار آمدند:

قد ظهرت في عصرنا فرقة ظهورها شوّم علی العصر
لا تقتدى فی الدّین الّابما سنّ ابن سینا و ابونصر

دانشمندان اهل سنت و جماعت فلسفه یونان را مقابل با قرآن قرار دادند و کتابهایی همچون ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب اليونان و رشف النّصائح الایماتیه فی کشف الفضائح الیونانیة نگاشته گردید. ابن سینا «مخنث دهری» و کتاب شفای او «شقا» خوانده شد و از آن به سرمایه «مرض» و بیماری تعبیر گردید:

قطعنا الاخوة عن معشر بهم مرض من کتاب الشفا
فماتوا علی دین رسطالس و متنا علی مذهب المصطفی

شناخت فلسفه و نفرت از فلاسفه به حدی رسید که دانشمندی همچون ابن نجا اربلی در حال احتضار آخرین گفته‌اش: صدق الله العلیّ العظیم و کذب ابن سینا بود. عرصه بر فلسفه و فیلسوفان و آثار فلسفی چنان تنگ گردید که در مدینه السّلام یعنی بغداد وراقان و کتابفروشان را به سوگند واداشتند که کتابهای فلسفه و کلام و جدل را در معرض فروش نگذارند و کتابهایی نظیر کتاب صون المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام و القول المشرق فی تحریم المنطق جلال الدّین سیوطی مورد پسند اهل دین و حافظان شریعت گردید و ارباب تراجم درباره کسانی که به فلسفه و علوم عقلی می پرداختند، می گفتند: «دّس نفسہ بشی من العلوم الأوائل».

در این میان بسیاری از دانشمندان کوشیدند تا این شکاف میان دین و فلسفه را از بین ببرند ولی موفق نشدند از جمله آنان ناصر خسرو قبادیانی بود که کتاب جامع الحکمتین خود را نگاشت تا میان دو حکمت یعنی حکمت شرعیّه و حکمت عقلیه آشتی دهد و جدال و نزاع میان فیلسوف و اهل دین را بر طرف سازد ولی در این راه توفیقی به دست

نیاورد و عبارت زیرا از او نشان دهنده یأس و ناامیدی او در این کوشش است:
«فیلسوف مرین علما لقبان را به منزلت ستوران انگاشت و دین اسلام را از جهل
ایشان خوار گرفت و این علما لقبان مر فیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین
زمین و نه فلسفه».

در غرب جهان اسلام نیز ابن رشد اندلسی کوشید تا میان حکمت و شریعت را در
کتاب معروف خود فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال آشتی دهد ولی
او هم در این راه توفیقی به دست نیاورد و اندیشه ابتکاری او مبنی بر اینکه در مسائل
خداشناسی و جهان‌شناسی هر متکلم و فیلسوفی یا مُصیب است و یا مُخطی و هر کدام
پس از جدّ و جهد و اجتهاد نسبت به عقیده خود مضطر و مجبور است نه مختار و آزاد، به
هیچ وجه نزد اهل دین مقبول نیفتاد و بازار تکفیر و تفسیق فیلسوفان همچنان رونق خود
را همراه داشت. حتّی شیخ شهید مقتول شهاب‌الدّین سهروردی که معتقد بود که همه
حکما قائل به توحید بوده‌اند و اختلاف آنان فقط در الفاظ است و سخنان آنان بر طریق
رمز بوده است و «لا ردّ علی الرّمز» جان خود را بر سر همین سخن از دست داد به ویژه
آنکه او حکمت ذوقی را بر حکمت بحثی ترجیح داد و مبانی حکمت اشراق را تدوین
کرد و آن را بر کشف و ذوق بنیان نهاد و آن حکمت را به مشرقیان که اهل فارس هستند
منتسب ساخت.

این دوره تاریک و ظلمانی فلسفه با ظهور فیلسوفان ایرانی شیعی که معمولاً آنان را
اهل حکمت متعالیه خوانند رو به زوال نهاد و دوره درخشان و شکوفائی پدید آمد. که
نظیر آن در هیچ یک از کشورهای اسلامی دیگر سابقه نداشت. اینان با استظهار به قرآن و
حدیث و توسّل به تجوّز و توسّع و تأویل موفق شدند که فلسفه را از آن تنگنایی که مورد
طعن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلاسفه را جانشین آن سازند.
حال باید دید دانشمندان شیعه ایرانی برای رفع این نفرت و زدودن این زنگ از چهره

فلسفه یونان چه اندیشیدند که فلسفه چنان مورد پذیرش قرار گرفت که حتی تا این زمان فقیهان و مفسران قرآن به فلسفه می پردازند و شفا و اشارات ابن سینا را تدریس می کنند و به مطالب آن استشهاد می جویند که از نمونه آن می توان از علّامه طباطبایی و سید ابوالحسن رفیعی قزوینی و شیخ محمدتقی آملی و امام خمینی - رحمه الله علیهم اجمعین - نام برد. اینان وارث علم گذشتگان خود بودند همان گذشتگانی که ابتکار تطهیر فلسفه و تحبیب فلاسفه را عهده دار گردیدند که از میان آنان می توان از میرداماد و ملاصدرا و فیض کاشانی و عبدالرزاق لاهیجی و حاج ملاهادی سبزواری نام برد؛ یعنی متفکران ایرانی که با مکتب تشیع و سنت ائمه اطهار (ع) سر و کار داشتند. این فیلسوفان کلمه «فلسفه» را به کلمه «حکمت» تبدیل کردند که هم نفرت یونانی بودن آن کنار زده گردد و هم تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است برای آن علم بکار برده شود؛ زیرا هر مسلمانی با آیه شریفه قرآن: وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا آشنایی دارد و به آن ارج و احترام می گذارد و کلمه حکمت را مبارک و فرخنده می داند و با آن «خیرکثیر» را از خداوند می خواهد، چنانکه حاج ملاهادی منظومه حکمت خود را با همین آیه شریفه پیوند می دهد و فلسفه خود را «حکمت سامیه» می خواند و می گوید:

نَظَمْتُهَا فِي الْحِكْمَةِ الَّتِي سَمَتْ فِي الذِّكْرِ بِالْخَيْرِ الْكَثِيرِ سُمِّيَتْ

حال که از اندیشه و تفکر و بکار بردن خرد و عقل تعبیر به «حکمت» شده دیگر «فلسفه» با تجلی در کلمه حکمت در برابر «دین» قرار نمی گیرد؛ زیرا این همان حکمتی است که خداوند به لقمان عطا فرموده که وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ دِيكَرِ كَسِي هَمْچون ناصر خسرو نمی تواند آن را در برابر دین قرار دهد و دین را «شکر» و فلسفه را «افیون» بخواند و بگوید:

آن «فلسفه» ست و این «سخن دینی» دین شگرسست و فلسفه هیپونست

اینان برای حفظ اندیشه و تفکر و بکار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر

و تفسیق یا به قول ساده‌تر تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متصل سازند؛ از این جهت متوسل به برخی از «تبارنامه»های علمی شدند از جمله آن «شجره نامه» که عامری نیشابوری در الأمد علی الأبد می‌گوید که انبازقلس (= Empedocles) فیلسوف یونانی با لقمان حکیم که در زمان داود پیغمبر (ع) بود رفت و آمد داشته و علم او به منبع و لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ مرتبط می‌شود، و فیثاغورس علوم الهیه را از اصحاب سلیمان پیغمبر آموخته و سپس علوم سه‌گانه یعنی علم هندسه و علم طبایع (= فیزیک) و علم دین را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سقراط حکمت را از فیثاغورس اقتباس کرده و افلاطون نیز در این اقتباس با او شریک بوده است، و ارسطو که حدود بیست سال ملازم افلاطون بوده و افلاطون او را «عقل» خطاب می‌کرده با همین سرچشمه الهی متصل و مرتبط بوده است؛ و از این روی است که این پنج فیلسوف، «حکیم» خوانده می‌شوند تا آیه شریفه يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا شامل حال آنان گردد.

این حکیمان متأله با این تغییر نام از فلسفه به حکمت و نقل نسب‌نامه‌های علمی اکتفا نکردند بلکه کوشیدند تا که برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنت نبوی و نهج البلاغه و صحیفه سجّادیه و سخنان ائمه اطهار - علیهم السلام - استشهاد جسته شود. میرداماد دانشمند استرآبادی که در کتاب قبسات خود می‌کوشد که مسأله‌ای را که از قدیم مابه‌الاختلاف اهل دین و فلسفه بوده یعنی آفرینش جهان و ارتباط حادث یعنی جهان با قدیم یعنی خداوند را از طریق «حدوث دهری» حل کند. قبس چهارم از کتاب خود را اختصاص به همین استشادهای قرآنی و احادیث داده است و در پایان نقل احادیث با غرور تمام می‌گوید:

این مجملی از احادیث آنان است که جامع مکنونات علم و غامضات حکمت است؛ و سوگند به خدا که پس از کتاب کریم و ذکر حکیم، فقط همین سخنان است که، شایسته

است که کلمه عُلَیا و حکمت کُبری و عُرُوهُ وُثْقَى و صبغة حُسْنی خوانده شود؛ زیرا آنان حجت‌های خدایند در دنیا و آخرت به علم کتاب و فصل خطاب:

اُولَئِكَ اَبَائِي فَجِئْنِي بِمِثْلِهِمْ اِذَا جَمَعْتُنَا - يا جَرِيرُ - المَجَامِيعُ

با این کیفیت برای میرداماد بسیار آسان است که ارسطو و افلاطونی را که «اسطوره» و «نقش فرسوده» معرفی گردیده و مردم از نزدیک شدن به آثار آنان منع شده بودند که:

قفل اسطوره ارسطو را بر در احسن الملل منهد

نقش فرسوده فلاتون را بر طراز بهین حلل منهد

اولی را «مفید الصنعة» و «معلم المشائین» و دومی را «افلاطون الشریف» و «افلاطون الالهی المتأله» بخواند و آسانتر آنکه ابونصر فارابی و ابن سینا را که پیش از این نحسی روزگار و آثارشان دردزا و بیماری آور به شمار می آمد اولی را «الشریک المعلم» و دومی را «الشریک الریاسی» بنامد و با این گونه مقدمات تعبیر «شیخین» (= ابن سینا و فارابی) را برای آن دو فیلسوف فراهم سازد چنانکه فقها آن تعبیر را برای شیخ کلینی و شیخ طوسی بکار می بردند.

با این تمهیدات همان کتاب شفا که شفا خوانده می شد مورد تکریم و تبجیل علما و دانشمندان قرار گرفت و دانشمندانی همچون سیداحمد علوی شاگرد و داماد میرداماد، مفتاح الشفاء و غیاث الدین منصور دشتکی، مغلفات الشفاء و علامه حلی فقیه و محدث کشف الخفا فی شرح الشفاء را به رشته تحریر درآوردند و از همه مهم تر آنکه صدر المتألهین یعنی ملاصدرای شیرازی تعلیقه بر الهیات شفا نوشت، تا راه فهم و درک اندیشه های ابن سینا را هموار سازد. با این عوامل سنت سینوی یا فلسفه ابن سینا که در جهان تسنن متروک و منسوخ گردیده بود در جهان تشیع و ایران، راه تحول و تکامل خود را پیمود و جانی دوباره یافت و از این جهت است که ملامهدی نراقی که در فقه معتمد الشیعة را می نویسد؛ و در اخلاق جامع السعادات را به رشته تحریر درمی آورد؛ در

فلسفه جامع الافکار را تألیف می‌کند؛ و به شرح و گزارش شفای ابن سینا می‌پردازد. در اینجا باید یادآور شد که توجه حکمای متأخر مانند نراقی به متقدمان به معنی آن نیست که اینان خود را دست بسته تسلیم آنان می‌کردند و یا فقط گفتار آنان را تکرار می‌نمودند بلکه برعکس چنانکه شیوه اهل علم است گفتار گذشتگان را منبع و اصل اندیشه خود قرار می‌دادند و جای جای، بر افکار آنان خرده می‌گرفتند تا علم و دانش هر چه بیشتر پاک‌تر و مصفا‌تر گردد. مثلاً ملا مهدی نراقی در جایی بطور صریح می‌گوید:

«گمان مبر که من جمودی بر پذیرفتن فرقه‌ای خاص از صوفیان و اشراقیان و مشائیان دارم، بلکه در یک دست من برهانهای قاطع و در دستی دیگر، قطعیات صاحب وحی و حامل قرآن است؛ و پیشوای من این حقیقت است که، واجب‌الوجود دارای شریف‌ترین نحوه صفات و افعال است و من خود را ملزم به این ادله قاطعه می‌دانم هر چند که با قواعد یکی از این گروه‌های یادشده مطابقت نداشته باشد.»

او در جای دیگر می‌گوید:

«این بود آنچه که در توجیه کلام برهان ابن سینا یاد کردم اگر مراد او همین است فی‌المطلب و گرنه آن را رد می‌کنیم و گوش به آن سخن فرا نمی‌دهیم؛ زیرا بر ما واجب نیست که آنچه در بین‌الدفتین شفا و برهان آمده قبول و تصدیق نمائیم.»

این دوره که امتداد زمانی آن به چهار صد سال بالغ می‌گردد و به دوره حکمت اشتهار دارد و بزرگان آن را اصحاب حکمت متعالیه می‌خوانند از ادوار بسیار درخشان فلسفه اسلامی است زیرا در این دوره حکیمان کوشیده‌اند از جهتی از میراث اساطین حکمت باستان همچون سقراط و افلاطون و ارسطو و شارحان ارسطو همچون ثامسطیوس و اسکندر افرودیسی حداکثر بهره‌برداری را به کنند و با کمک از منقولات شیخ یونانی یعنی پلوتاینوس (= پلوتن) که نزد آنان به عنوان اثولوجیای ارسطو شناخته شده بود، خشکی فلسفه را با عرفان ذوقی چاشنی بزنند و از جهتی دیگر آراء و اندیشه‌های

مُشائیان اسلامی همچون فارابی و ابن‌سینا را به محک بررسی درآورند و آن را با نوآوری‌های شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی تلطیف سازند. اینان اندیشه‌های کلامی اشعری و غزالی و فخر رازی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و بیشتر بر آراء و اندیشه‌های خواجه نصیرالدین طوسی که از او به عنوان خاتم بَرِعة‌المُحَقِّقین یاد می‌شد تکیه کردند. خواجه اندیشه‌های فلسفی - کلامی را از حشو و زوائد پرداخته و مجرد ساخته و کتاب *تجريد العقائد* را به عنوان دستور نامه‌ای برای اندیشه درست خداشناسی و جهان‌شناسی مدوّن کرده بود که دانشمندان پس از او متجاوز از صد شرح و تعلیقه بر آن نگاشتند.

این مکتب فلسفه که معمولاً از آن تعبیر به «مکتب الهی اصفهان» می‌شود برای آن که کرسی حکمت در شهر معنوی و روحانی اصفهان قرار داشته و از اقطار عالم اسلامی طالبان علم و معرفت بدان شهر دانش و مدینه حکمت روی می‌آورده‌اند، مورد غفلت جهان علم قرار گرفته است و فقط در این اواخر خاورشناس معروف پروفیسور هانری کربن با همکاری بازمانده گذشتگان استاد سیّد جلال‌الدین آشتیانی موفق شد که برگزیده‌ای از آثار معروف‌ترین چهره‌های این دوره را در مجموعه‌ای چهار جلدی تحت عنوان: *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر به اهل علم معرفی کنند*. در این مجموعه است که اندیشه‌های حکیمانی همچون میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و ملا رجبعلی تبریزی و ملا عبدالرزاق لاهیجی و حسین خوانساری و ملا شمسای گیلانی و سیداحمد علوی عاملی و فیض کاشانی و قوام‌الدین رازی و قاضی سعید قمی و ملا نعیمای طالقانی و ملا صادق اردستانی و ملامهدی نراقی و مانند آنان معرفی گردیده است. بخش الهیات و جوهر و عرض از شرح غررالفرائد یعنی شرح منظومه حکمت سبزواری که به وسیله این کمترین (= مهدی محقق) و پروفیسور ایزوتسو به زبان انگلیسی ترجمه و در نیویورک چاپ شد

نشان دهنده این حقیقت بود که حکیمان سابق بر او چه کوششهایی را در هموار ساختن اندیشه متحمل شده‌اند تا حکیم سبزواری توانسته است با نظم و نثر اندیشه‌های خود را که نتیجه و نقاوه اندیشه‌های سلف صالح او بوده در دسترس جویندگان حکمت قرار دهد. کوشش‌هایی که در سه دهه اخیر در مراکزی همچون مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل و انجمن حکمت و فلسفه به عمل آمد کمکی شایان توجه به شناخت این دوره کرد و برخی از مجامع علمی هم مانند کنگره حاج ملاهادی سبزواری و کنگره ملاصدرا و آثاری که به وسیله برخی از استادان دانشگاه و علمای حوزه تألیف گردید در این امر کمک کرد.

هدف کنگره‌ای که در سال جاری با همکاری برخی از مراکز علمی تحت عنوان قرطبه و اصفهان تشکیل می‌گردد آن است که اولاً اندیشه نادرستی را که غربیان و به تبع آنان دانشمندان کشورهای عربی اظهار داشته‌اند مبنی بر اینکه پس از ابن رشد دانشمند اندلسی ستاره اندیشه‌های فلسفی و تفکر عقلی در جهان اسلام رو به افول نهاد، از چهره تاریخ فلسفه اسلامی زدوده گردد و یا معرفی برخی از چهره‌های درخشان این دوره که تاکنون در گوشه‌های فراموشی مانده، ممیزات حکمت متعالیه به دستداران علوم معقول و اهل فلسفه و عرفان نمایانده شود.

در خرداد سال ۱۳۷۸ که همایشی تحت عنوان: اهمیت و ارزش میراث علمی اسلامی - ایرانی به مناسبت سی‌امین سال تأسیس مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل برگزار گردید شرکت‌کنندگان داخلی و خارجی متفقاً اظهار داشتند که لازم است کوششی جدی درباره معرفی آن بخش از تاریخ اندیشه و تفکر علمی و فلسفی در ایران که جهان علم از آن ناآگاه است به عمل آید و این در ارتباط با این حقیقت است که غربیان می‌گویند: «چراغ اندیشه و تفکر فلسفی پس از ابن رشد متوقفی ۵۹۵ هجری (در لاتین Averroes) در جهان اسلام خاموش گردیده است» و در نتیجه

پرده روی چندین قرن تلاش و کوشش دانشمندان ایرانی بویژه در دوران تشیع این کشور که مرکز آن اصفهان بوده کشیده شده است و این مطلب به صورتهای مختلف در آثار دانشمندان اروپایی و مسلمان به چشم می خورد که چند نمونه از آن یاد می گردد:

دکتر اکرم زعیتر در مقدمه ترجمه کتاب *ابن رشد و الترشدیه ارنست رنان* فرانسوی می گوید: «انّ الدّراسات الفلسفیّة عندالعرب ختمت باین رشد».

پروفسور هانری کربن در کتاب *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی* خود می گوید: «تاریخ نویسان غربی فلسفه مدّتهای مدیدی گمان کرده اند که با تشیع جنازه ابن رشد در سال ۱۱۹۸ میلادی در قرطبه، فلسفه اسلامی نیز روی در نقاب خاک کشید».

پروفسور ژوزف فان اس در مقدمه بیست و گفتار از مهدی محقق می گوید: «فلسفه ایرانی دوره صفویه که توسط متفکران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است عملاً ناشناخته مانده است».

برپایه آنچه که یاد شد پایه ریزی فکری برگزاری همایشی در سطح بین المللی تحت عنوان قرطبه و اصفهان به تدریج نهاده شد که اکنون به تحقق نزدیک گردیده است. هر چند که بانی اصلی این همایش انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل بود ولی پس از ارائه این اندیشه مراکزی دیگر همچون مرکز بین المللی گفتگوی تمدّن ها و مرکز فرانسوی تحقیقات ایرانی و چند نهاد دیگر به یاری ما برخاستند و به موازات تهیه مقدمات همایش توفیق یافتیم برخی از آثار علمی را نیز به مناسبت و به نام همین همایش آماده چاپ سازیم که به جهت برخی از مشکلات و مضایق نتوانستیم آن را در همایش عرضه داریم و امیدواریم که این کتابها به تدریج چاپ و در دسترس اهل علم قرار گیرد.

امید است که با مباحثی که در این همایش مطرح می گردد و مطالبی که از این کتابها بدست می آید زمینه ای تازه برای بازنگری فلسفه اسلامی به وجود آید که با آن فصلی

جدید برای تاریخ فلسفه در جهان اسلام گشوده گردد، و همچنین طلاب و دانشجویانی که طالب مواد تازه‌ای برای پژوهش‌ها و تحقیقات خود هستند از نتایج این همایش بهره‌برداری کنند و این همایش انگیزه و مقدمه‌ای باشد تا در همه شهرها و روستاهای کشور ما که در طی تاریخ متفکران و اندیشمندانی را در خود پرورانده، مجامع و محافلی بر این نسق برقرار و یاد آن بزرگان گرامی داشته شود و آثار آنان مورد بررسی و نشر قرار گیرد و امتیازات آن آثار به جامعه علمی داخلی و خارجی معرفی گردد. تحقق این هدف عالی و مقدس زمینه‌ای تازه را برای اندیشه و تفکر نسل جوان آماده خواهد ساخت تا توجه خود را به فرهنگی معطوف دارند که شرقی صرف و غربی محض نباشد بلکه آمیخته‌ای باشد از اندیشه‌های نو و کهن و گزینه‌ای از آنچه که نیازهای جان و تن را برآورده کند و سعادت دنیا و آخرت را تأمین نماید. بعون الله تعالی و توفیقه

مهدی محقق

رئیس هیأت مدیره انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

رئیس همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان

اول اردیبهشت ماه جلالی ۱۳۸۱

بسم الله الرحمن الرحيم
شکری است یا...

نزدیک به چهار سالی پیش از این، این دفتر به انتشارات فرزانه روز - که خود پیشنهاد دهنده تصحیح آن بود - سپرده شد. از آن زمان، مدّتی نسبتاً طولانی گذشت و سرانجام بر این بنده مسجّل شد که تقدیر حضرت حق، با تدبیر من در این امر نه چندان موافق است که سرانجام امید چاپ این کتاب در آن مرکز به نتیجه رسد.

از این رو، پس از این مدّت با موافقت آن مرکز، کتاب را بازستاندم و به انجمن آثار و مفاخر فرهنگی سپردم تا چنانچه لطف حضرت حق یار شود، سرانجام این کتاب به طبع درآید.

اگر چه در این روزها، از پس آن مدّت که از تصحیح این کتاب گذشته است باز جسته جسته در آن نگریستم و تغییراتی در آن روا داشتم، امّا این تغییرات نه چندان است که صورت نخست آن را تغییر دهد؛ از اینروست که گذشته از مقدمه ناشر

کنونی، پیشنوشتی نیز از ناشر پیشین در صدر این رساله آمده است، و این از آن روست که آن مقدمه فوایدی در بر دارد که دریغم آمد با حذف آن، یکسر آن فوائد را از دسترس خواننده ارجمند دور سازم.

در مقدمه مصحح، سرگذشت این تصحیح را به تفصیل آورده‌ام؛ اما باز در اینجا می‌خواهم از سه استاد ارجمند که در تصحیح و چاپ این اثر یاریگر این بنده بوده‌اند و حقی بر این تصحیح و منتی بر این حقیر دارند سپاس گزارم:

نخست: حضرت استاد علامه آقای سید جلال‌الدین آشتیانی که صورت نهائی نزدیک به پنجاه صفحه نخست این کتاب را بررسیدند؛

دوم: استاد ارجمند آقای بهاء‌الدین خرّم‌شاهی که بخشهایی از مقدمه این بنده و نیز تمامی بخش تعلیقات را به دقت به مطالعه گرفتند و راهنمایی‌هایی نیز در آن بخش ارائه نمودند؛

سوم: حضرت استاد آقای دکتر مهدی محقق که این کتاب را در "سلسله انتشارات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان" نهادند و به فضل خداوند، همّت ایشان مایه نشر این کتاب خواهد شد.

وله الحمد في الآخرة والأولى.

مجید هادیزاده

۱۳۸۲/۱۱/۲۱ - عید سعید غدیر ۱۴۲۴

سخنی از ناشر [پیشین]

به نام خدا

ابن عربی یا محیی‌الدین ابن عربی یا شیخ اکبر (۵۶۰ - ۶۳۸ ق) یکی از دو عارف عظیم‌الشان جهان اسلام است (آن دیگری حضرت مولانا جلال‌الدین محمد بلخی - م ۶۷۳ ق است). آثار ابن عربی چندان فراوان است که ثبت و ضبط و معرفی و تاریخ و طبقه‌بندی آن، به کوشش عثمان یحیی - مصحح بعضی از آثار شیخ از جمله الفتوحات المکیة والتجلیات الالهية - به کتابی دو جلدی (به فرانسه) با چند صد مدخل بالغ شده، است (دمشق ۱۹۶۴ م). عبدالرحمن بدوی و ابوالعلاء عفیفی - صاحب بهترین تصحیح متن فصوص الحکم: اثر گذارترین کتاب ابن عربی - نیز هر یک کتابنامه‌ای از آثار او فراهم آورده‌اند. و طبق برآورد شادروان عثمان یحیی، در کتابنامه پیشگفته از میان نزدیک به ۱۵۰ شرح که به عربی، فارسی و ترکی از قرن هفتم تا کنون بر فصوص نوشته‌اند، در حدود ۱۲۰ اثر آن (غالباً به عربی) به قلم عرفا و حکمای ایرانی است. فصوص به فرانسه و انگلیسی و بعضی دیگر از زبانهای غربی و شرقی ترجمه شده، و نشریه‌ای به انگلیسی به نام ابن‌العربی، از سوی کانون ابن عربی، در انگلستان منتشر می‌شود.

نخستین و یکی از برجسته‌ترین شارحان اندیشه ابن عربی، شاگرد و «فرزند اندر» او صدرالدین قونوی / قونیوی (۶۰۷ - ۶۷۳ ق) است، صاحب حدود چهل رساله و

کتاب به عربی و فارسی که بعضی از آثارش اصیل‌ترین و قدیم‌ترین پیش درآمد و کلید حلّ اندیشه‌های باریک و بغرنج محیی‌الدین است. به ویژه مفتاح الغیب، نصوص (تصحیح حضرت استاد آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲) فکوک [ترجمه و متن کتاب الفکوک یا کلید اسرار فصوص الحکم ... مقدمه و تصحیح و ترجمه محمد خواجه‌ای، تهران، ۱۳۷۱]. این کتاب گرانقدر، دارای ساختار و شکل متعارف سایر شروح فصوص نیست، ولی زمینه و پیش زمینه فهم آن است.

از دیر باز، گذشته از آثار قونوی، سه شرح به عنوان قدیم‌ترین و مهم‌ترین شرحهای فصوص شناخته شده‌اند: (۱) شرح جندی (مؤیدالدین، م ۶۹۰ یا ۷۰۰ ق) که سنّتاً نخستین شرح رسمی شناخته می‌شود. و جندی شاگرد قونوی بوده است. (۲) شرح کاشانی [شیخ کمال الدین عبدالرزاق کاشانی، م ۷۳۶ ق]. در بعضی منابع کاشانی را شاگرد جندی شمرده‌اند که مسلم نیست. شرح کاشانی همین کتاب حاضر است که پیش از این، چاپهای غیر تحقیقی اعم از سنگی و حروفی در مصر و ایران داشته است. محققان عالیمقام تصحیح و طبع حاضر در پیشگفتار و مقدمه خود، گفتنیها را در باب اهمیت این شرح و جایگاه آن در میان بیش از یکصد شرح فصوص، و نیز ویژگیهای آن و شیوه تصحیح و معرفی متون مبنا، باز گفته‌اند. (۳) شرح داود قیصری (و قیصری شاگرد کاشانی بوده است). این سه شرح گرانسنگ هر سه به عربی است و جای شکر و شادی دارد که حضرت استاد آشتیانی، که امروزه برجسته‌ترین نماینده و مشکل‌گشای غوامض عرفان حکمی و نظری ابن عربی در ایران و جهان اسلام هستند، و بحمد الله و المنة یدییضا و دم عیسی در احیای امّهای متون حکمت و عرفان دارند، هر سه این شرحها را با همت و نظارت عالیّه علمی خود احیا و تصحیح کرده و به طبع رسانده‌اند.

در آغاز، نظر به سابقه مدید شاگردی و ارادت و اخلاص به محضر مبارک استاد علامه، حضرت آقای آشتیانی، قرعه کار به نام این بنده زده شده بود که در این تصحیح دستیارشان باشم، ولی هر چه به خدمتشان عرض می‌کردم: مرد این بار گران نیست دل مسکینم، ندانم کاری این بی بضاعت بی صلاحیت را، از سر حُسن ظن و ذره پروری نمی‌پذیرفتند. تا به مدلول "العبدُ یدبّر و الله یقدّر"، و "الله اعلمُ حیثُ یجعلُ رسالته"

(انعام، ۱۲۴) کار به دست kardān افتاد.

گفتنی است که دوست دانشورم جناب آقای جویا جهانبخش از دوستداران شخصیت والا و کارنامه پربار حضرت استاد آشتیانی است و همو چند سال پیش طرح جشن‌نامه بزرگداشت استاد را به همین ناشر ارائه کرد که سرانجام با اهتمام دوستان فاضل آقایان علی اصغر محمد خانی و حسن سید عرب مجموعه‌ای آراسته و پیراسته با نام *خرد جاودان* - تهران، فرزانه، ۱۳۷۷، همچون ران ملخی به پیشگاه سلیمان - حکمتش اهدا شد. آری به پایمردی او با یکی از استادان جوان و بس kardān و بسیاریان حوزه عملیه اصفهان به نام آقای مجید هادی‌زاده آشنا شدم و سپس مهر و ارادت عمیق به ایشان یافتم. از حسن اتفاق و بلکه از کارسازی خداوند بنده نواز، ایشان متخصص در زمینه کشف و تصحیح آثار عبدالرزاق کاشانی است و بجز شرح کاشانی بر *منازل السائرین*، تمامی آثار او را با دقتی بایسته و همتی شایسته تصحیح کرده و به چند ناشر فرهیخته و احیاگر مواریت کهن: دفتر نشر میراث مکتوب، و انتشارات حکمت سپرده، که در سال ۱۳۷۹ نخستین اثر از این مجموعه با نام *مجموعه رسائل و مصنفات ... کاشانی*، به همراه *کاشانی‌نامه* (تجدید چاپ ۱۳۸۰)، و سپس دومین مجلد آن - *لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام* - منتشر شد.

جناب هادی‌زاده، به درخواست این بنده پذیرفتند که به شرط موافقت و نظارت عالی علمی حضرت استاد آشتیانی، شرح فصوص کاشانی را بر اساس نسخه بسیار مهمی که در اختیار استاد بود و تاریخ کتابتش یک سال پس از درگذشت کاشانی، یا به قرائت دیگر درست همان سال بود و نسخه‌های دیگر تصحیح کنند و با راهنماییهای استاد، مقدمه و تعلیقات لازم بنگارند.

حضرت استاد با ملاحظه پایه و مایه فضل و فضایل اخلاقی جناب هادی‌زاده، به وجد آمدند و همه گونه تأیید و تشویق در باب این همکاری علمی و محصول متعالی و ماندگار آن، در نامه‌هایی که در پاسخ ما از سر لطف می‌نوشتند، به بیان آوردند، از جمله:

بسمه تعالی

حضور مهرانور دوست عزیز استاد دانشمند جناب آقای
هادی زاده ادام الله علوه و مجده. معروض میدارد علّت مختصر
کوتاهی در امر سرکار قدری ناراحتی مزاجی است. باید به
حضرتعالی عرض کنم آنچه را که در شرح فصوص الحکم به
رشته تحریر آورده‌اید بسیار قابل توجّه است و باید تذکر دهم که
شرح فصوص الحکم کاشانی به همت و دقت حضرتعالی در
عصر ما نظیر ندارد.

آنچه که در بیان این شرح نفیس مشاهده می شود، حاکی از
دقت و ذوق سرشار و همت والای آن دوست عزیز جناب
هادی زاده وفقه الله لمرضاته می باشد.

ارادتمند

سید جلال‌الدین آشتیانی

مایه کمال افتخار است که هم اکنون یکی از مهمترین متون عرفان نظری که از
برجسته‌ترین شروح فصوص الحکم است؛ به صاحب‌دلان و اصحاب علم و عرفان
عرضه می شود.

له الحمد فی الاولى و الاخره

بهاء‌الدین خرّمشاهی

تهران، نوروز ۱۳۸۰

سخنی از استاد فرزانه علامه،
اسوه حکمای ربّانی و قدوة عرفای صمدانی،
حضرت آقای سید جلال‌الدین آشتیانی

بسم الله الرحمن الرحيم

کتاب حاضر که تقدیم به پیشگاه اهل دانش و تحقیق میشود، شرحی است که عارف بارع محقق، ابوالغنائم کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی، بر فصوص الحکم شیخ اکبر محیی‌الدین عربی نوشته است.

محیی‌الدین عربی بنیان‌گذار عرفان علمی است و کتب متعدّد در عرفان علمی تصنیف کرده است. محیی‌الدین به کثرت تألیف و تصنیف و سعه باع و تطلّع و احاطه بر مسائل عرفانی معروف و مشهور است. محققان از عرفا که بعد از محیی‌الدین پا به عرصه وجود گذاشته‌اند، همه شارح کلمات و تحقیقات و تدقیقات ارزنده او هستند. این مرد بزرگ دارای قوه خلاقه بی‌نظیری در تحقیقات مسائل عرفانی و القاء مطالب کشفی است. روح بزرگ او محلّ فیضان معارف الهی است.

محیی‌الدین بدون تردید بین عرفای اسلامی بزرگترین عارف و صوفی است. احدی همسنگ و همپایه او نیست. دانشمندان پس از او همه ریزه‌خوار سفره بی‌دریغ او هستند، و او را سرآمد عرفای اسلامی می‌دانند. محققان از صوفیه محیی‌الدین را به پیشوائی قبول دارند. برخی از او تعبیر به غوث اکبر و اعظم، و جمعی از او به عنوان خاتم

ولایت مقیدۀ محمدیه یاد کرده‌اند.

هیچ دانشمندی به این اندازه مورد احترام اهل فن خود نبوده است. فتوحات مکیّه او مملوّ از تحقیقات و تدقیقات و مکاشفات شخصی این مرد بزرگ است. احدی از حکما و عرفای اسلامی این اندازه قوّت و قدرت فکری نداشته است.

فصوص الحکم یکی از کتب نفیس عرفانی است. این کتاب سالیان متمادی است که جزء کتب درسی تصوّف و عرفان است. به همین جهت حواشی و تعلیقات و شروح زیادی بر این کتاب نوشته شده است. این شروح بالغ بر یکصد و دوازده شرح به عربی و فارسی و ترکی است که برخی از این شروح و تعلیق در کتابخانه‌ها به طور متفرّقه، و تمامی این نسخ و کثیری از نسخ دیگر عرفانی منحصر به فرد در کتابخانه‌های کشور اسلامی ترکیه نگهداری می‌شود.

علاوه بر شروح و تعلیقی که در مقام بیان مقاصد شیخ اکبر نوشته شده است، جمعی نیز کتب متعدّد بر ردّ افکار او نوشته‌اند، و یا در ضمن نوشته‌های خود کلمات او را مورد انتقاد قرار داده‌اند، و کثیری از اعلام نیز در مقام دفاع از افکار شیخ اکبر، رسائل و کتبی نوشته‌اند؛ و جمعی نیز در ضمن تحقیقات مباحث عرفان از اشکالات مخالفان جواب داده‌اند. ابن عربی مدّتی قونیه را مرکز تدریس خود قرار داد و از بین تلامیذ بزرگ و متعدّد او، فقط یک نفر دارای نبوغ و استعداد عظیم‌النظیر بود، که توانست در دورانی نسبتاً کوتاه، مدارج عالیّه عرفان را علماً و عملاً بییماید، و در زمان حیات ابن عربی، بتواند حوزه تدریس استاد را اداره نماید و به مقام جانشینی استاد برگزیده شود. این شخص همان صدرالدین قونوی رومی است که در علوم مرسوم زمان دارای جامعینی فوق‌العاده، و در علم عرفان و مشکافه سرآمد عرفای زمان محسوب می‌شود، و بعد از ابن عربی احدی به پایه او نمی‌رسد.

صدرالدین در تربیت شاگرد از استاد خود موفقتر بود. قونوی مبانی استاد خود را در آثار متعدّد خویش محققانه تقریر نمود.

به عقیده نگارنده، قونوی در پروراندن آراء عرفانی به عباراتی موجز، چه در تألیفات بی‌نظیر خود و چه به هنگام تقریر مطالب عرفانی جهت تلامیذ خود، تالی

ندارد. چه آنکه صدرالدین همان طوری که دارای تحریری عالمانه و عارفی طلیق اللسان و عذب البیان است، در مقام القاء معارف الهیه به تلامیذ از بیانی روان و جذّاب بهره‌مند بوده است و به زبان فارسی تدریس می‌کرده است. از تلامیذ نامدار او بخصوص شیخ مؤیدالدین و سعیدالدین فرغانی در تألیف آثار عرفانی به سبک استاد خود و ابن عربی بسیار موفق بوده‌اند.

در بین شرح‌هایی که بر فصوص نوشته‌اند، شرح عارف محقق مؤیدالدین محمود بن ساعد حاتمی معروف به مؤیدالدین الجندی تحقیقی‌ترین و جامع‌ترین شرح بر فصوص است. نور الدین عبدالرحمان محقق جامی او را شارح اوّل فصوص می‌داند. عقیف الدین تلمسانی که عبدالرزاق کاشانی از او تعبیر به الامام العارف نموده است، از تلامیذ بنام قونوی است که بر فصوص شرح نوشته است. تلمسانی "فصّ آدمی" و "شیخی" را مفصل شرح نوشته است و دیگر فص‌ها را مختصر کرده است، و جامی شرح او را ندیده است. عقیف‌الدین بر منازل السائرین نیز شرح تحقیقی نوشته است، و ملا عبدالرزاق هنگام شرح منازل، آن شرح را در اختیار داشته است. اگر او شرح فصوص خود را در زمان قونوی به اتمام رسانده باشد، شارح اوّل فصوص است. این امر نیز مسلم است که او در مرتبه بعد از فرغانی و جندی قرار دارد و شرح او بر فصوص، عظمت شرح جندی را ندارد. از آنجا که مؤیدالدین جندی مورد توجه استاد خویش و خود نیز دارای حوزه گرم تدریس بوده و تلامیذ قونوی در مقام حلّ عویصات به او مراجعه می‌کرده‌اند، همین توجه افاضل به تقریرات او حول مطالب کتاب فصوص سبب شده است که او را شارح اوّل فصوص بدانند. اگر مراد از شرح اوّل، اوّل شرحی است که به حسب تقدّم زمانی بر فصوص نوشته شده است، باید به شرح تلمسانی نیز رجوع شود تا حقیقت امر معلوم شود. این شرح جندی بر فصوص حاوی مطالب عالیه است، و در مقدمه کتاب به ذکر مطالبی پرداخته است که بسیار نفیس و قابل توجه است. ولی متأخران بیشتر به نقل مطالب فرغانی پرداخته‌اند، مگر در چند بحث که اساس تحقیقات متأخران محسوب می‌شود. شرح جندی به طور کلی به منزله دریا و اقیانوسی است که شرح شارحان بعدی جداول این بحر قمعاق محسوب می‌شود.

شرح ملا عبدالرزاق کاشی نیز شرحی محققانه است، ولی پر واضح است که این شرح با مطالعه شرح جندی نوشته شده است به انضمام برخی از نکات و دقائق که موجب امتیاز شرح او می‌باشد، با این فرق که شرح کاشی از باب اختصار برای تدریس مناسبتر است. کاشانی شاگرد محقق جندی و خود از کابر عرفا و از شارحان بزرگ فصوص است که خود دارای افکار و انظار عرفانی ابتکاری و اصیل است. محقق قیصری نیز یکی از شارحان فصوص و از تلامیذ ابوالغنائم [ملا عبدالرزاق] کاشی است که فصوص را نزد او قرائت کرده است. شرح کاشانی عمیق‌تر و علمی‌تر و حاکی از انظار شخصی مؤلف است؛ ولی باز قیصری مهارت خود را حفظ کرده و آنچه را که به رشته تحریر آورده است، حاکی از عمق نظر و احاطه او به آراء قونوی و نیز استادان این فن می‌باشد.

در بین شروح و تعلیقاتی که بر این کتاب نوشته‌اند، شرح کمال‌الدین عبدالرزاق کاشی و یکی دو شرح دیگر از اکابر و اعلام این فن عمیق‌ترین شروح به شمار می‌رود. بعد از قونوی، ملا عبدالرزاق کاشی در تألیف و تنظیم مسائل عرفانی ماهر بوده است و اصول کلیه و مسائل مهم عرفان را به بهترین وجهی تقریر و تحریر کرده است. ملا عبدالرزاق در عرفان عملی نیز از اساتید بزرگ به شمار می‌رود، شرح بر منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری حاکی از عظمت و بزرگی نظر و مقام و سعه باع و تطلع کامل او در تصوف علمی است. کاشانی به طور تحقیق از مشایخ بزرگ این فن و از اعظام ارباب مکاشفه است و در عرفان علمی و عملی از اکابر به شمار می‌رود. قیصری شرح خود بر فصوص را گویا زمان قرائت فصوص نزد استاد بزرگ خود عبدالرزاق کاشی نوشته است. ظاهراً تقریرات استاد را ضبط می‌نموده است و به صورت شرح در آورده است. کاشانی - که با جندی و فرغانی سه رکن بزرگ عرفان به سبک ابن عربی بوده‌اند - فارسی زبان بوده است. جامی و متأخران از طریق شرح جندی و کاشانی و دیگر آثار آنان با افکار ابن عربی آشنا شده‌اند.

ملا عبدالرزاق کاشی دارای ذوقی سرشار و قلمی تواناست و قادر است که مطالب مفصل را با کمال سهولت، روان و جذاب و قابل فهم به صورت اختصار درآورد. شرح او

بر منازل السائرین یکی از عالی‌ترین آثار عرفانی در تصوّف علمی است. آقا میرزا علیرضای مستوفی گرکانی چندین دهه پیش به هزینۀ خود شرح منازل السائرین ملا عبدالرزاق کاشی را به انضمام رسالۀ نصوص و فکوک قونوی و مصطلحات عرفانی ملا عبدالرزاق چاپ و به طالبان عرفان تقدیم نمود.

اخیراً به پیشنهاد مسؤولان نشر و پژوهش فرزانه، دوست دانشمند گرامی جناب اجل آقای مجید هادی‌زاده که اهتمام خاص به تصحیح کلیۀ آثار ملا عبدالرزاق کاشانی دارند، با همکاری و نظارت نگارندۀ این سطور، شرح فصوص او را با دقّت و تلاشی شایان تحسین، تصحیح و با نظم خاص که مورد توجّه ارباب معرفت است، به زیور طبع آراسته‌اند و به انحو اکمل در مقدّمه و تعلیقات خود آنچه را که لازم بوده و ضرورت داشته به قید تحریر آورده‌اند. باید توجّه داشت که انجام کارهایی با این نوع از عظمت آسان نمی‌باشد و جناب آقای هادی‌زاده به عنایت الهی در کار خود توفیق حاصل نموده‌اند.

سید جلال‌الدین آشتیانی

بسم الله الرحمن الرحيم

صلوات الله و سلامه على جميع الأنبياء و المرسلين و على ناصريهم و أصحابهم الأخيار؛
و لاسيما على حامى الرسول و ناصره حامل لواء التوحيد في عصر الكفار و الجهلاء، و
المظلوم - أسفاً! - حتى الآن بين الضعفاء، مربى الرسول (ص) و أبى الأئمة النجباء، مؤمن
القوم أبى طالب سيّد البطحاء - رضى الله تعالى عنه و أرضاه - .

نزدیک به یک سال پیش از این، آن هنگام که راقم این سطور از پیِ تصحیح و تعلیق
مجموعه مصنفات عارفِ سترگِ ایرانی، شیخ کمال الدین عبدالرزاق کاشانی، کاشانی
نامه را با هدفِ ارائه آنچه که درباره زندگینامه و کتابنامه او دست یاب کرده بود، تدوین
می نمود، به هنگام معرفّی شرح فصوص الحکم همو، چنین نگاشت:

«... نگارنده این سطور، در طرحواره مجموعه آثار کاشانی،
چشم طمع به ارائه این هشتمین اثر پدید آمده بر کناره فصوص
دوخته بود... اما چون اطلاع یافت که بقية السلف الصالحين
حضرت استاد علامه آقاى سيد جلال الدين آشتياني به دستيارى
فاضل فرزانه جناب بهاء الدين خرّمشاهى - حفظهما الله تعالى -
مراحلى از تصحيح آن را پيموده اند از قيام به آنچه در
سرپرورانيده بود بازنشست و باز چشم دوخت تا از حاصل
تلاشهاى آن استادان ارجمند بهره گيرد...».

بخردان به خرد به پير پدر افلاک نگرسته اند و ره آوردی از حکمت آورده اند که

آدمی را راهی به درک آنچه که مادر دوران در دل می‌پروراند نیست جز آنکه چشم در چشم مولود تدبیر و پرداخته قضای آن دو، بگشاید و آنگاه نصیب این گوی را از دست چوب دست حوادث در میدان چوگان روزگار باز شناسد. این بنده نیز به هنگام تسوید آن اوراق، به هیچ روی در دماغ خود اندیشه تلاش در حاشیه شرح فصوص الحکم کاشانی به نیت تصحیح و ارائه آن را نمی‌پروراند و بجز بهره‌ای از قسمت آماده سازی تأویلات القرآن الکریم همو - که تاکنون بر ذمت این بنده باقیست -، خود را از برنامه تحقیق و تصحیح و تعلیق مجموعه آثار کاشانی - که عنوان تراث العارف الکاشانی را بر پیشانی خود داشت -، فارغ می‌دید. اما در آن زمان، نه این بنده را از آنچه قلم قضا بر لوح قدر می‌نگاشت خبری بود، و نه از آنچه بر صحیفه خاطر ایام می‌گذشت اثری ظاهر. تا آنکه در همان روزها، این بنده - که همیشه مفتون دیدار اهل علم این ملک بوده است - در حالی که نسخه نهائی آثار کاشانی را به همراه داشت، برای نخستین بار توفیق زیارت فاضل گرانمایه استاد بهاء الدین خرّمشاهی - که بحق در شمار دیده‌وران پر تلاش اقلیم پر بهای قلم است - را یافت و همان دم، بر این نیک‌بختی دوصد آفرین گفت. و نیک‌بختی من و شوربختی این کتاب را، که گرچه نه این بنده را چنان ارجی بود و نه آنچه زین پیش عنوان ریخته تلاش این قلم را یافته بود، آنچنان قدری، که بر خاطر عزیزش خوش نشیند، اما خود او، از پی تفحص آن اوراق پریشان، عزیزانه شمع قلمی را که بر این کار ایامی تا سحرگاهان روشن داشته بود، فروگشت و حاصل کوششی که برای پیمودن مراحل از آن راه رنجه‌اش داشته بود را به گوشه‌ای نهاد و من بنده را نواخت تا آن کتاب را نیز در کنار آثار کاشانی در این مجموعه بنشانم تا بهره اعظم یاقوت‌های آبدار به حاصل آمده از کان اندیشه این عارف کرامند ایرانی، عقد ناظم خود را در سعی این بنده میان صفای اصطلاحات الصوفیه و حلاوت شرح فصوص الحکم بیابد. زان پس نیز، پایمردی نمود تا یکی از همان نوشته‌ها به محضر حکیم فرزانه روزگار ما، فاضل مفضل استاد علامه سید جلال الدین آشتیانی - که دیر زمانی است تا در شمار ارادتمندان اویم - عزّ وصول یابد و آن دانشمند استاد که خود دیرگاهی بود تا سودای خود برای تصحیح و نشر این شرح را مایه شادمانی خاطر معرفت جویان این

دیوار ساخته بود و مقدمه همین اندیشه را تصویری از نسختی از این شرح فراهم کرده بود، در رقیمه‌ای که زیب کتابخانه این بنده است، تصحیح آن کتاب را به من وانهاد و زان پس استاد خرمشاهی نیز آن نسخه را - که به رسم امانت از جانب علامه آشتیانی در اختیارش نهاده شده بود - با نسخه‌ای دیگر که خود فراهم ساخته بود، کریمانه به عاریت به من نمود، تا چشم در چشم آنچه که مقدر شده بود، بگشایم. منت آن هر دو استاد بر اینجانب افزون از آن است که به جمله‌ای قدر آن گذارم، وجودشان از گزند روزگار در امان و کامشان از وجود چنان سجّیت شایسته‌ای شیرین باد.

و چنین شد که امروز خواننده ارجمند، به آنچه که از پس آغاز به کار بر روی این کتاب بر صاحب این قلم رفته و از تلاش او حاصل آمده می‌نگرد؛ و امید که نقائص آن نه چندان باشد که خردی بضاعت او را زین بیش نمایان سازد.

همانگونه که گذشت، کتاب حاضر بخشی از تراث العارف الکاشانی است که اینک از پی اصطلاحات الصوفیه، مجموعه رسائل و مصنفات کوتاه و بلند او، لطائف الأعلام فی اشارات اهل الالهام و تأویلات القرآن الکریم، عنوان پنجمین قسمت از آن سلسله میراث علمی را بر خود گرفته است. در مقدمه بلند آهنگ این مجموعه - که به نام کاشانی‌نامه خوانده شده و به همراه مجلد رسائل و مصنفات او به چاپ رسیده است - این بنده هر آنچه را که درباره زندگینامه خواجه کاشانی فراهم آورده بود، ارائه نمود، و چون بر تکرار آنچه که زین پیش گذشته است، فائدتی مترتب نیست، در این مقدمه کوتاه دامن تنها به نکاتی چند درباره شرح حاضر اشارتی خواهد رفت.

می‌دانیم که فصوص الحکم، از سوئی در شمار رازآمیزترین آثار است که در حوزه غربی تصوّف اسلامی پدید آمده است. حوزه‌ای که می‌توان آن را مهد تبلور ظرائف خیال نامورانی همچون ابن عربی و ابن سبعین و ابن فارض در قالب عباراتی اشارت گونه دانست. از سوئی دیگر نیز، از آنجا که این کتاب ره‌آورد انجамین دوره تکاملی دستگاه اندیشه عرفانی ابن عربی است، از همان روزهای نخست تدوین، همواره دستگرد معارف پژوهان زاویه‌نشین بوده است. اشارات شیخ و سخنان معاصران و مصاحبان او، مؤید این دو سخن است. بنگرید:

الف: شیخ، خود در فصوص به نفاست مطالبی که در این کتاب بودیعت نهاده است، اشاره می‌کند. آنچنان که او می‌گوید، بعضی از این سخن نه تنها در آثار دیگر مشایخ، که در دیگر آثار خود او نیز بچشم نمی‌خورد: «و هذه مسألة أُخبرت أنّها ما سطرها أحدُ في کتابٍ ...». نک: ۲۱۸:۳.

ب: بنا به تصریح خود شیخ در آغاز متن، او فرمان تدوین این کتاب را، در انجامین روزهای آغازین ماه سال ۶۲۷ هـ. ق دریافت است و با توجه به اینکه او در بیست و هشتم ماه ربیع الآخر سال ۶۳۸ هـ. ق و بسن هشتاد سالگی روی در تیره تراب کشیده است، می‌توان چنین گفت که او حاصلِ عالیتین مراحل سیر تکاملی اندیشه خود را که در این آخرین دهه عمر، نظمی سازمان یافته پیدا کرده بود، در این کتاب بقلم آورده است.

ج: شیخ به هنگام تألیف این کتاب، از پدید آوردن پاره‌ای از مهمترین آثار خود همچون التنزلات الموصلیه فارغ بوده است و بخش عمده دائرةالمعارف جاودانه الفتوحات المکیه - که تدوین آن بسال ۵۹۹ هـ. ق آغاز و سرانجام به سال ۶۳۶ هـ. ق پایان پذیرفت^۲ - را نیز به تحریر آورده بوده است. ارجاع او به دو کتاب التنزلات الموصلیه و الفتوحات المکیه مؤید این معناست. حال با توجه به چنین بستری که زمینه تاریخی تدوین فصوص الحکم را فراهم آورد، می‌توان این کتاب را همچون

۱ - بنگرید: «نفع الطیب ...»، ج ۲، ص ۳۶۱.

۲ - بنگرید: «الفتوحات المکیه»، ج ۴، ص ۵۵۳.

پاره‌ای از دیگر آثاری که خلاصه نهائی اندیشه صاحبانشان را در خود داشته‌اند - همچون *الإشارات و التنبیّات* شیخ رئیس -، حاوی فصوص حکم شیخ اکبر و زبده معارف کسبی - وهبی او دانست.

د: بدون تردید، پاره‌ای از مبانی اساسی پدید آورنده این متن، سالیانی دراز در بستر اندیشه شیخ، همچون ماده‌ای سیال بوده است که صورت خود را، سرانجام در عبارات این کتاب یافته است. شیخ، خود در «فصّ هودی»، از یکی از مکاشفاتش که به سال ۵۸۶ هـ. ق بر او تمثّل یافته است خبر می‌دهد: «و اعلم! أنّه لمّا اطلّعی الحقّ و اشهدنی اعیان رسله ... فی مشهدٍ أقمت فیہ بقرطبة سنة ستّ و ثمانین و خسمائة ...»^۳. اگر چنین بینداریم که شیخ، فصوص را حتّی در همان سال ۶۲۷ هـ. ق که مأمور به تدوین آن شد، نگاشته و به پایان برده است، باز هم، آنچه در این سطور دیده می‌شود، بیش از چهل سال در دماغ او خلجان داشته است تا سرانجام ره‌آوردهای معرفتی خود را در این کتاب عرضه نماید.

ی: و سرانجام به سخن خود شیخ که معارف مسطور در این کتاب را مأخوذ از صورت مثالی مرتبه جامعه محمدیه می‌داند اشاره می‌کنم. از منظر همو، آن صورت ممثّل، علّت غائی پیدایش این کتاب را «بهره‌مند ساختن مردم» دانسته است: «فقال لی هذا کتاب فصوص الحکم، خذه و اخرج به الی الناس ینتفعون به»^۴؛ و باز همو در مختتم «فصّ آدمی»، بتصریح از گمان خود به یکسانی آنچه که در اوراق این کتاب نوشته، با آنچه که در امّ الکتاب برایش ترسیم شده است، خبر می‌دهد: «فاقتصرت علی ما ذکرته من هذه الحکم فی هذا الکتاب علی حدّ ما ثبت فی امّ الکتاب، فامتثلت ما رسم لی، و وقفت عند ما حدّ لی، و لورمت زیادةً علی ذلک ما استطعت، فانّ الحضرة تمنع من ذلک»^۵.

اکنون با عنایت به ارادتی که معارف پژوهان خانقاهی در همان روزگاران نسبت به

۳- بنگرید: متن ۲: ۲۷۶.

۴- بنگرید: متن ۹: ۸۶.

۵- بنگرید: متن ۱۹: ۱۱۴.

شیخ داشته‌اند - تا آنجا که بدرست او را «شیخ اکبر» خوانده‌اند - و از همین رو سخن او را سخت تلقی بقبول می‌نموده‌اند، می‌توان به اقبال آنان نسبت به کتابی که خلاصه آخرین سیر اندیشه «شیخ اکبر» است و به گواهی همونه تنها ماده و صورت آن مأخوذ از رسول اکرم (ص) است که پاره‌ای از مطالب آن را در سایه تحصیل هیچ نوشته دیگری نمی‌توان دست یاب کرد، پی برد.

گذشته از این اما، باز اشاراتی به دست است که رویکرد این معرفت خواهان را ملموس‌تر می‌سازد. در شمار این قرائن است عبارتی که شیخ، خود بر پیشانی دستنوشته تلمیذ عظیمش صدرالدین قونوی از نسخه اصل، نوشت و به تدریس این کتاب برای او گواهی داد.^۶ جندی نیز، در سرآغاز گزارش کرامندی که بر فصوص پرداخت، از سخن خود قونوی درباره بخشی از تحصیل این کتاب در محضر مؤلف آن خبر می‌دهد.^۷ درخواست «اکابر علماء الاعلام» از خود جندی تا او متن را به شرح گیرد نیز، نشان از چنین اقبالی دارد.^۸

اما، در خارج از حوزه شام و قونیه نیز، این کتاب، به سرعت معرفی شد و جایگاه شایسته خود را در میانه آثار معرفت شناسانه پیشین پیدا کرد.

چه، آنگونه که از مراسلات کاشانی با شیخ قدرتمند آن روزگار، رکن‌الدین علاءالدوله سمنانی برمی‌آید، فصوص بیش از ذی الحجة سال ۶۵۵ هـ. ق یعنی مدتی کمتر از بیست و هشت سال از زمان پیدایشش به شیراز در منطقه مرکزی ایران رسیده بوده است و باز به گواهی همین مراسلات، در آن روزگار، یکی از مشایخی که تربیت از دست سهروردي گرفته بود و مولانا نورالدین عبدالقادر حکیم خوانده می‌شد «فصوص بجهت بعض طلبه درس» می‌گفته است.^۹ اکنون با توجه به اینکه این نورالدین عبدالقادر در دوم رمضان المبارک سال ۶۹۸ هـ. ق در شمار مشایخ در گذشته شیراز قرار گرفت^{۱۰}،

۶- بنگرید: «نسخه فصوص الحکم» صدرالدین قونوی، موزه اوقاف استانبول شماره ۱۹۳۳ ت.

۷- بنگرید: «شرح» جندی بر فصوص، مقدمه، ص ۹.

۸- بنگرید: همان، ص ۶.

۹- بنگرید: «نفحات الانس»، ص ۴۸۳.

۱۰- بنگرید: تذکره هزار مزار ص ۴۱۸.

می‌توان از وجود حوزه‌های تدریس این کتاب در مناطق مرکزی ایران در دوره هفتاد ساله نخست پیدایش آن، خبر گرفت.

از سویی دیگر و در همان روزگاران، در مقابل چنین اقبالی که بسرعت فصوص را به خارج از حوزه ظهورش رهنمون شد و آن را در شمار آثار مدرسی قرار داد، حرکتی دیگر نیز به چشم می‌آید که نه تنها مَهر مَهری از این کتاب بر دل نداشت، که به سختی بر آن می‌تاخت، و باز نه تنها تطهیر فضای فکری متشرّعان متعبد را، از آنچه که در این متن آمده بود، واجب می‌شمرد و آنها را از آن سخت برحذر می‌داشت، که حتی خانقاهیان را نیز از آن انذار می‌نمود. نگاشته محمد بن عمر بن علی کاملی دمشقی که عنوان رساله فی ذمّ ابن العربی را بر خود داشت، اشعة الفصوص فی هتک استار الفصوص ریخته خامه عماد الدین حنبلی، بیان حکم ما فی الفصوص من الاعتقادات المفسوده از عبداللطیف ابن عبدالله السعودی و بویژه نگاشته‌های تند اما نه چندان عمیق ابن تیمیه - که در آن روزگاران در کانون دایره شرعمداران قرار داشت، و جملگی در یکقرن نخستین پیدایش فصوص به تحریر درآمدند -، و نیز نگاشته‌های نامورانی که در آن دوران به نزد اصحاب علم نیز مکانتی شایسته داشتند - همچون علامه سعدالدین تفتازانی که ردّ اباطیل الفصوص را نگاشت - در شمار آثاری است که نشانی روشن از موقعیت فصوص در گوشه‌ای از دنیای بیرون از فضای فکری زاویه نشینان را به دست می‌دهند. سیره شیخ نورالدین عبدالرحمن اسفراینی که به گواهی سمنانی، به قصد دریدن فصوص، به مجلس مدارس این کتاب شتافت و نیت خود را در حضور استاد و شاگردان، به عمل درآورد و نیز دستگاه فکری راوی این حکایت^{۱۱}، حکایتگر برخورد بدبینانه و سخت منفی گروهی از صوفیان در برابر این نوشتار است.

در چنین فضای فکری نابسامانی است که گروهی از تلامیذ کاشانی که فصوص را در محضر او به درس نشسته بودند، از او خواستند تا آن متن را به گزارش گیرد و عبارات مبهم و اشارات رازآلود آن را باز گشاید. و چنین بود افق روزگاری که بستر

۱۱ - بنگرید: «نامه سمنانی به کاشانی» و جواب آن نامه در «نفحات الأنس» ص ۴۸۳، و مجلّد رسائل و مصنّفات کاشانی در همین مجموعه. نیز: «العروة لأهل الخلوة و الجلوة» و دیگر نگاشته‌های سمنانی.

طبیعی پیدایش این شرح واقع شد. ظاهراً، این شرح تنها نگاشته کاشانی است که از تاریخ دقیق تألیف آن آگاهی داریم. این آگاهی را نیز مدیون عبارتی از خود شارحیم: «... زماننا هذا و هو من الهجرة سبعمئة و ثلاثون ... سنة»^{۱۲}.

۲ - جایگاه تاریخی شرح عبدالرزاق در میان زنجیره شروح فصوص

در این سطور کوتاه، این بنده سر آن دارد تا پاسخی تقریبی برای این پرسش فراهم آورد که از دیدگاه تاریخی، گزارش عبدالرزاق بر فصوص، کدامین حلقه از سلسله شروح این کتاب را بخود اختصاص داده است. استاد عثمان اسماعیلی یحیی در مقاله بس سودمند شروح فصوص الحکم علی مدی القرون این شرح را هشتمین ساخته برکناره فصوص دانسته^{۱۳} و از آثار ابن سودکین نوری، قونوی، تلمسانی، جندی، فرغانی، عباسی و انصاری شافعی بعنوان شروح متقدم برنگاشته کاشانی خبر داده است. هر چند این سخن به دور از صواب نیست، اما، از آن روی که ابن سودکین تنها فصّ ادیسی را گزارش کرده است و از پرداخته‌های فرغانی و انصاری نیز تنها به واسطه کشف الظنون - که یکسر پیراسته و قابل اعتماد نیست - آگاهی یافته‌ایم و شروح عباسی و تلمسانی نیز هیچگاه دستگرد فصوص پژوهان نبوده است و کتاب الفکوک صدرالدین قونوی نیز هر چند از عالیت‌ترین آثار پدید آمده در سراسر حوزه عرفان نظری است اما بیشتر می‌توان آن را تحریری جدید به همراه پالایش متن دانست تا اثری در شمار «شروح فصوص»، از این رو، می‌توان گزارش کاشانی را پس از شرح کرامند جندی، دومین شرح واقعی فصوص به حساب آورد. بلافاصله می‌افزایم که اشارتی از خود کاشانی به دست است که نشان می‌دهد به هنگامی که او سرگرم نگاشتن شرح خود بوده است جز از شرح جندی از وجود شرح و یا شرح‌های دیگری نیز خبر داشته است؛ چه او، به هنگام یاد کرد از یکی از عبارات شرح جندی، از او با عنوان «بعض

۱۲ - بنگرید: ۳۵۲۵.

۱۳ - بنگرید: همان مقاله در «نصّ النصوص»، ص ۱۸.

الشارحین» یاد می‌کند^{۱۴}. از همین نحوه نگارش می‌توان چنین دانست - و یا لااقل چنین احتمال داد - که در کنار جندی، دیگری و یا دیگرانی نیز در ذهن کاشانی عنوان «شارح فصوص» را بر خود داشته‌اند.

اما، همانگونه که دیدیم، وجود چنین شرح‌های مهجوری نمی‌تواند گزارش کاشانی را از نخستین حلقه‌های زنجیره شروع فصوص فراتر افکند، هر چند بواقع می‌بایست این شرح را پس از شرح جندی دوّمین شرح فصوص بحساب آورد.

۳ - جایگاه شرح عبدالرزاق در حوزه ساخته‌های برکناره فصوص

بدون تردید، برای نمودن سبک‌های گونه‌گونی که گزارشگران فصوص به هنگام گزارش این متن پیش روی داشته‌اند، و نیز برای بررسی سیر کمالی و یا رو به انحاط هر یک از این روشها، می‌بایست اگر نگوئیم تمامی، لااقل بهره عمده‌ای از این شروع را، با تصحیح و تحقیق شایسته هر کدام در دست داشت، تا بتوان هم این سبکها را دقیقاً مشخص کرد، و هم نحوه سیر هر سبک را در مسیر تاریخ بررسی نمود. اما دریغ که نه اکنون، که تا سالها و بل دهه‌های آتی نیز نمی‌توان خیال تحقق چنین آرزویی را در دماغ پروراند. از اینرو، این بنده، در مقام معرفی روش گزارشی عبدالرزاق، تنها با اشاره به نه شرح به طبع رسیده‌ای که از این کتاب به دست دارد، به توضیح موضوع این بخش می‌پردازد. این شرحها عبارتند از: ۱ - شرح کاشانی، ۲ - شرح جندی، ۳ - شرح قیصری، ۴ - شرح ابن ترکه، ۵ - شرح پارسا، ۶ - شرح بالی افندی، ۷ - نگاشته‌های سید نعمت الله ولی، ۸ - شرح خوارزمی، ۹ - شرح فصوص الحکم من کلام الشیخ الأكبر، گرد آوری استاد محمود محمود الغراب. بیفزایم که در این نوشتار کوتاه، تحریرهای جدیدی که از فصوص صورت گرفته است و پدید آورندگان آن بیشتر در پی القای مفاهیم کتاب به صورتی پیراسته تر و روشن تر بوده‌اند - همچون فکوک قنوی و رساله تحقیق فصوص الحکم و نیز رساله موسومه به جواهر، هر دو از نعمت‌اله ولی - در شمار «شروح»، قرار نگرفته‌اند.

در یک تقسیم بندی کلی، می‌توان این گزارشها را به دو قسمت عمده تقسیم نمود:

۱ - گزارشهایی که بیشتر به توضیح عباراتی مشخص در سراسر کتاب - و نه همه عبارات متن - پرداخته‌اند.

۲ - گزارشهایی که در پی توضیح همه عبارات و مفاهیم تمامی و یا بخشی از متن بوده‌اند. بنابراین، این گروه از نگاشته‌های بر کرانه فصوص را نیز میتوان به دو بخش دیگر تقسیم نمود.

الف: شروحي که تمامی متن را از ابتدا تا انتها به گزارش گرفته‌اند.

ب: شروحي که تنها بخشی از متن را به عنوان حوزه مورد تحقیق خود قرار داده‌اند. اکنون و پیش از آنکه آن ۹ شرح پیش گفته را در تقسیم بندی فوق قرار دهیم تا روشی که کاشانی در گزارش خود در پیش گرفت، مشخص شود، اضافه می‌کنم که به گمان این بنده، چهار عامل اساسی در گرایش هر یک از شارحان به یکی از این روشها، ایفای نقش کرده است.

این چهار عامل عبارتند از:

۱ - میزان تبخّر شارح در مبانی عرفان محیی الدینی و آگاهی‌های او نسبت به آن.

۲ - احساس نیاز به گشودن گره‌های ناگشوده مفاهیم علمی کتاب.

۳ - احساس نیاز به باز نمودن الفاظ و عبارات متن.

۴ - نگرش به متن از دید گاهی خاص برای تبیین ظرائفی که از همان دیدگاه می‌توان از این متن انتظار داشت.

اکنون با توجه به اینکه جندی، کاشانی، قیصری و ابن ترکه هر کدام از آگاهی‌های وسیعی در حوزه معارف محیی الدینی برخوردار بوده‌اند، بیشتر با تکیه بر آن سه عامل دیگر میتوان به تقسیم بندی این شروح پرداخت. به نظر این بنده شرحی که به نام خواجه محمد پارسا به طبع رسیده است - بدون پرداختن به این مطلب که این شرح در واقع نگاشته هموست یا از آن دیگری - نمونه‌ای موفق از شرحهای قسمت (۱) است، چه مدوّن این شرح، گاه از میان چندین صفحه، تنها چند عبارت را به گزارش می‌گیرد، از همین رو به باور بنده، این کتاب و دیگر نظائر آن به عنوان «تعلیقہ ایضاحی / شرح

گزینه‌ای» سزاوارتر است تا به عنوان «شرح».

شرح ابن سودکین - که از چونی آن بی خبریم و تنها می‌دانیم که فصّ ادیسی را به گزارش گرفته است - و دو دیگر نگاشته سید نعمت اله ولی - که در یکی به توضیح فصّ آدمی و در دیگری به توضیح ابیات فصوص پرداخت - نیز در بخش (ب) از قسم (۲) قرار می‌گیرند. چه ، آنگونه که گذشت، در این آثار «تنها بخشی از متن به عنوان حوزه مورد تحقیق» مطرح شده‌اند. از این چندنوشته که بگذریم، دیگر شروحنی که از فصوص به دست داریم، تماماً در بخش (الف) از قسم (۲) قرار می‌گیرند، چه در این شروح تمامی متن - از ابتداء تا انتهاء - مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته است. از اینرو، برای تقسیم این نگاشته‌ها، راقم سطور به چهار انگیزه‌ای که در سوق دادن هر یک از شارحان به یکی از آن سبکها مؤثر بوده‌اند، توجه می‌دهد. به باور این بنده، شرح جندی، ریخته خامه دیده‌وری است که از سویی در درک مبانی مکتبی که فصوص از دامن آن پدید آمد سخت سخته است و استاد، و از سویی دیگر، نخستین شرح بر آن متن به حساب می‌آید، هم از اینروست که جندی بیشتر به گشودن گره‌های علمی متن می‌پردازد و توجه چندان به توضیح عبارات ندارد؛ و باز به همین دلیل است که گاه گاه مفاهیم شرح، اندکی دشوارتر و دیریاب تر از مفاهیم اصل متن می‌شود.

در فهرست حاضر، پس از جندی، به کاشانی می‌رسیم. این بنده را گمان بر آن است که در سنجش این دو با یکدیگر، نمی‌توان از یک شباهت و از سویی یک اختلاف چشم پوشید. کاشانی نیز همچون جندی، در تنظیم گزارشنامه‌اش به آگاهی‌های گسترده خود نسبت به اصول مدرسه تصوّف غرب اسلامی نظر دارد، امّا از سویی دیگر، او با مشکلات لفظی کتاب نیز آشناست و سرّ آن دارد تا نه تنها به توضیح مفاهیم نظری فصوص بپردازد، که ابهامهای عبارات را نیز - که به سیاق ایجاز آن اندک هم نیست - به دندان لفظ بازگشاید.

عبدالرزاق در نگارش این شرح، هم پاره‌ای از شروح دیگر را به دست دارد^{۱۵} - که در میانه آنان دست کم جندی را در توضیح مفاهیم، سخت استوار می‌یابد - ، و هم با

انبوهی از شاگردان حوزه خویش روبروست که نه تنها توضیح مفاهیم که تسهیل متن را نیز از او خواستارند. از اینرو، شرح کاشانی را، می‌توان در بخش (الف) از بند دو مندرج داشت و در چگونگی آفرینش صورت آن، سه عامل نخست پیش گفته را مؤثر دانست. آنچه در پایان این بخش به عنوان اصول مورد پذیرش عبدالرزاق در گزارش الفاظ کتاب خواهد آمد، روشنگر همین نیازی است که او، به همراه نمودن شرح الفاظ با شرح مفاهیم، دیده است.

شرح قیصری و بالی افندی نیز در همین قسم مندرجند، با این تفاوت که قیصری - به عنوان یکی از شاگردان عبدالرزاق - شرح خود را بر اساس دانش وسیع و توان کم نظیرش در تبیین مفاهیم در قالب عباراتی اندک بنا نهاده است و بیشتر به شرح «آنچه در کتاب آمده» پرداخته، تا ارائه «آنچه که خود در سینه دارد». به نظر این بنده، همانقدر که قیصری سبک شرح مزجی نگاری را - که تا آنجا که می‌دانیم در میانه گزارشگران فصوص با عبدالرزاق آغاز شد - بیشتر گسترش داد و از اینرو به شرح تمامی الفاظ کتاب پرداخت، به همان اندازه از فضای علمی دو شرح جندی و کاشانی دورتر شد. و باز به همین دلیل، بیشترین اقبال را در حوزه تدریس فصوص از جانب معلمان و متعلمان یافت و از قلم همانان پی نوشت‌ها و حواشی گوناگونی را برکناره خود دید.

شرح بالی افندی اما، شرحی است که به واقع نشان دهنده اوج سقوطی است که با تلطیف‌های قیصری آغاز شد. بالی که هیچگاه قدم از توضیح ظاهر الفاظ فراتر نمی‌نهد، هم اوج مزجی نگاری است و هم اوج ضعف و سطحی نویسی. از اینرو، تنها به کار درک ظواهری از ظواهر الفاظ فصوص می‌آید و بس.

شرح خوارزمی را نیز - که نخستین ارائه خود را در صورتی محققانه و با هیئتی استوار، مدیون تلاش تصوف پژوه آگاه، استاد نجیب مایل هروی است - بیشتر برگردانی نه چندان آزاد از شرح قیصری با افزایش ابیاتی در خور مقام، می‌دانیم تا گزارشی مستقل. پر واضح است که به سیاق دوزبانه شدن متن و شرح در این اثر، سبک نگارش آن، کمتر از متن قیصری به «مزجی بودن» وفادار مانده است.

اما دو شرح باقیمانده، یعنی شرح عارف بزرگ شیعی صائن الدین ابن ترکه و شرح

نو پدید محمود محمود الغراب که عنوان سترگ شرح فصوص الحکم من کلام الشیخ
الاکبر را بر پیشانی خود دارد، نیز مندرج در همین قسمتند. با این تفاوت که در آفرینش
اراده در صاحبان این دو شرح تا در شمارگزارشگران فصوص قرار گیرند، نقش آن
چهارمین عامل پیشین سخت بارز است و چشمگیر. چه، به زعم من بنده، فصوص در
دیدگاه ابن ترکه، بستری است برای نمایاندن تلویحات و تأویلات حروفی ای که نه در
ایضاح لفظ چندان مؤثر است و نه در روشن نمودن مفاهیم، آن چنان نافع. بدین ترتیب،
شرح ابن ترکه هر چند سخت مغتنم است و از حلقه‌های ارزشمند در زنجیره ساخته‌های
برکناره فصوص، اما نمی‌توان آنچنان که از شرح کاشانی و قیصری توضیح لفظ و معنای
متن را انتظار داریم، از آن نیز چنین انتظاری داشت. مؤلف ارزشمند استاد غراب نیز -
که همچون دیگر ریخته‌های قلم او، گردآوری صرفی است از آنچه جای جای و به
تفاریق در آثار شیخ اکبر آمده است - با ایفای نقشی مؤثر از سوی دو عامل دوم و
چهارم، به دنیای این شروح، پا نهاده است. چه، غراب از سویی با نیت ایضاح مفاهیم به
گردآوری آنچه که به تفصیل در الفتوحات المکیه آمده است و نقشی از آن بر صفحه
فصوص نمایانده شده؛ پرداخته است، و از سویی دیگر، جای جای به نمودن
ناسازی‌هایی که - بزعم وی - در میانه مندرجات در فصوص و فتوحات به چشم
می‌آید، همت گماشته است. ناهمسانی‌هایی که هر چند پایه گمانه او در مجعول بودن
فصوصی که به دست داریم، و جز از پرداخته شیخ بودن آن، قرار گرفته است، اما
نگرشی عمیقتر در همان موارد ناهمسانی، خود نشان از ضعف آن گمانه دارد.

اکنون، و بر اساس آنچه گذشت، می‌توان پذیرفت که شرح عبدالرزاق نخستین شرح
فصوص است که به ایضاح لفظ و معنا به یکسان نظر داشته است، و دگر تمامی متن
را به گزارش گرفته است، و سدیگر این شرح، نه با پیش زمینه نگرش به متن از
دیدگاهی خاص، که با هدف تبیین خود متن نگاشته شده است. و چون هم در آشنا
ساختن معارف پژوهان زاویه نشین با آراء شیخ سخت کار آمده بوده و هم در پی
تحلیل دیدگاهی خاص به متن فصوص نبوده است، همواره دستگرد خانقاهیان بوده
است و در شمار شروح بسیار موفق آن. ارائه‌ای که بیش از یکصد سال پیش از این

کتاب صورت گرفت^{۱۶}، نشان از همین موقّیت آن دارد.

بیفزایم که این بنده شرح عبد الرزاق را نه در وادی ارائه مفاهیم عالی عرفانی، همسنگ شرح جندی می‌دانم، و نه در حیطة ایضاح الفاظِ متن، همدوش شرح قیصری، که این هر دو شرح به زعم راقم این سطور، در این دو مقام بی‌رقیبند و بی‌نظیر. اما توجه به اینکه شرح عبد الرزاق مجمع البحرینی است که نه همچون شرح جندی بیشتر به ایضاح مفاهیم و گاه تغلیظ آنها پردازد، و نه همچون شرح قیصری به توضیح بیشتر الفاظ همت گمارد، مبین جایگاه ارزشمند این شرح در میانه دیگر شروح فصوص است.

۴ - نسخه اساس کاشانی به هنگام تدوین این شرح

پاسخ به این پرسش که «کاشانی بر اساس کدامین نسخه از متن، به تدوین شرح خود پرداخته است؟» برای روشن شدن دو نکته بس مهم، سخت لازم و مفید می‌نماید. نخست آنکه شارح، خود تا چه اندازه به درک مرادات مصنف متن توفیق یافته و دُ دیگر اینکه در رویارویی با اختلافاتی که شراح گوناگون در گزارش یک عبارت دارند - که بیشتر زائیده اختلافات نسخ است تا اختلافات آراء - تفسیر و تحلیل کدامین شارح به واقعیت نزدیکتر است و به قبول سزاوارتر؟ هر چند بدون تردید عبد الرزاق از ناموران ناپداکرانه حوزه تصوف است و او را در درک آنچه بر قلم شیخ اکبر رفته است، بسیار موفق و نگاشته‌هایش را سخت سخته می‌دانیم، و باز هر چند همه این شروح مغتنم است و اختلافات آنها نیز نشان دهنده روشهای گوناگون نگرش به فضای فکری محیی‌الدین - که از همین رو بسی آموزنده است و شایسته تحقیق -، اما به هیچ رو نمی‌توان این نکته را نادیده انگاشت که درک صحیح از عبارت یک متن، بیشتر تحفه شارحی می‌شود که خود بهترین متن را از نظر صحت و أصالت بدست داشته است. از اینرو، درنگی کوتاه بر سر این پرسش که «نسخه اساس کاشانی به هنگام تدوین این شرح، کدامین نسخه بوده است؟»، خالی از فائدت‌ی شایان، نمی‌نماید.

به یقین می‌توان گفت که شارح، به هنگام تدریس متن و آفرینش شرح آن، نه به دست نوشت مؤلف دسترسی داشته و نه خود رونویسی از آن ترتیب داده بوده است - که این هر دو مطلب از آنچه در پی می‌آید آشکار می‌شود - از این رو، کاشانی تدریس و نیز نگارش شرح خود را بر پایه روشی علمی و بیشتر امروزینه، یعنی مقابله نسخ متعدد و تصحیح آنها و سرانجام انتخاب قرائتی که به نظر او اصح قرائات برشمرده می‌شده، استوار ساخته است. در سطور بعدی، آنچه گذشت را باز خواهیم شکافت.

اما، در اینجا خواننده محترم را بر آنچه که زین پیش در بخش «جایگاه کاشانی در جغرافیای تصوف» از رساله کاشانی نامه آورده‌ام، حواله می‌دهم. چه، این بنده را - آن گونه که در آن نوشته به شرح باز گفته‌ام - اعتقاد چنان است که در تمامی حوزه تصوف، کمتر چهره‌ای را، همچون عبدالرزاق می‌توان یافت که نخست در دوران اوج شکوفایی دو مدرسه شرق و غرب تصوف اسلامی، ظهور کرده باشد، و دیگر، همچون مجمع البحرینی کرامند، تمامی عناصر اساسی این دو مدرسه را در خود جای داده باشد، و سه دیگر چنان مکانتی استوار در احراز مرتبت استادی هر دو مکتب به دست آورده باشد. گذشته از دانشهای رسمی آن روزگار - که او خود در نامه‌ای که به سمنانی نگاشت به اتقان آن گواهی می‌دهد و این بنده نیز در همان فصل پیرامون آن سخن داشته‌ام - و نیز استادی بلامنازع او در حوزه تصوف شرق اسلامی - که او را به عنوان عالترین شارح منازل السائرین معرفی می‌کند و تک نگاری‌های او در توضیح برخی از مفاهیم اساسی این مدرسه، همچون مفهوم «فتوت» که در رساله تحفة الاخوان فی خصائص الفتيان چهره نمود، به وسعت دانش او در حیطه این حوزه گواهی می‌دهد -، نگاشته‌های او در توضیح مفاهیم دستگاه اندیشه محیی‌الدینی نشان از کمال شایستگی او برای تصحیح متن فصوص دارد.

می‌دانیم که عالترین و گسترده‌ترین اصطلاحات نامه خانقاهی (:لطائف الاعلام ...) و زان پس دستگردترین آنها (:اصطلاحات الصوفیه) و نیز جامع‌ترین و دقیق‌ترین تفسیر نامه تأویلی قرآن کریم (:تأویلات القرآن الکریم) - که در چنان اوجی نگاشته شد که بارها به نام شیخ اکبر به چاپ رسید -، ریخته خامه اوست. گذشته از این آثار،

حاصل تلاش عبدالرزاق بر کناره فصوص که در قالب همین شرح رخ نمود، نشان از توان و توانمندی او برای مقابله و تصحیح و سرانجام به دست دادن متنی پیراسته از فصوص دارد. حال با توجه به آنچه گذشت می‌توان دریافت که به متن مصحح عبدالرزاق تا چه اندازه می‌توان به دیده اعتماد نگریست. اما به هر روی کاشانی در جریان این تصحیح چه نسخی به دست داشته است؟ پر واضح است که تا روزگاری نزدیک به زمان ما، نمودن نسخ مورد استفاده در جریان یک فعالیت علمی، نه مرسوم بوده است و نه نشانی از آن را می‌توان در متون پیشینیان جست. از این رو، نمی‌توان از عارف کاشانی انتظار داشت که خود چستی آن دستنوشته‌ها را روشن نماید. به گمانه این بنده اما، از لابه‌لای عبارات گزارش، می‌توان پاسخی - هر چند نه چندان دقیق - برای این پرسش یافت تا چونی اعتبار دستنوشته نهائی کاشانی، چندان در حجاب خفا باقی نماند. بنگرید:

الف: او به هنگام نقل یکی از دیگر سانیهای دستنوشته‌ها به «النسخة الأولى المعول عليها»^{۱۷} اشاره می‌کند. هر چند از چستی این نسخه «اساس»، کاملاً بی‌خبریم، اما آنچه در پی می‌آید می‌تواند اهمیت این نسخه را روشن سازد.

ب: همو در نمودن یکی از همین دیگر سانیها، از وجود دستنوشته شارح نخست کتاب، شیخ مویّد الدین جندی که به هنگام تحصیل، آن را بر شیخ الشیوخ صدر الدین قونوی خوانده است، خبر میدهد؛ و طرفه آن که آن نسخه در دسترس عبدالرزاق بوده و از دستنوشته‌های مورد مراجعه او. کاشانی می‌نویسد: «... و قد وجدت فی نسخة قرأها الشيخ العارف مؤید الدین - الشارح للکتاب هذا - علی الشیخ الکامل صدر الدین القونوی بخطه...»^{۱۸}.

ج: جز از این دو که هر کدام نشان دهنده تک نسخه‌ای خاص است، شماری دیگر از دستنوشته‌های متن نیز در حوزه کاشانی وجود داشته است که به هنگام تصحیح، جای جای مورد استفاده او واقع شده است.

۱۷ - بنگرید: متن ۲: ۵۰۷

۱۸ - بنگرید: متن ۱۶: ۹۰

پافشاری این بنده بر این مطلب که او نه یک دستنویست که «دستنویستهای» دیگری هم در اختیار داشته است، حاصل آمده از صریح عبارت خود اوست: «... و في النسخ ... و في نسخة...»^{۱۹}، پر واضح است که در اولین مورد از دو موردی که در این عبارت مقابله صورت گرفته است، همه نسخه‌ها همسان بوده‌اند و در دومین مورد تنها یک نسخه عبارتی ناخوان با دیگر نسخ در خود داشته است. پر واضح است که به دلالت همین عبارت، می‌توان نسخ مورد استناد کاشانی را بیش از یکی دو نسخه دانست.

حال، آنچه شایسته توجّه است، این است که آن نسخه «اولای معوّّل علیها»یی که کاشانی خود به «اساس» بودن آن تصریح می‌کند، چه سان اصیل و نزدیک به متن اصل بوده است! چه با وجود دستنویست جندی که لااقل بخشهایی از آن در محضر قنوی خوانده شد و با توجّه به اینکه قنوی خود نسخه‌ای از نسخه اصل رونویس کرده بود و بنابراین می‌توان پذیرفت که نسخه جندی حدّاکثر با یک واسطه - و آن هم شاید به واسطه نسخه قنوی - به دستنویست مصنّف می‌پیوسته است، نه مخلوط جندی که آن دستنویست دیگر «نسخه اساس» کاشانی قرار گرفته است. البته نمی‌توان پذیرفت که کاشانی از دستنویست شخصی قنوی استفاده کرده باشد، چه در این صورت بدون تردید، نه به نقل از نسخه جندی که به نقل از این دستنویس می‌پرداخت؛ ولی به هر روی، بر اساس آنچه گذشت، پرواضح می‌شود که آن نسخه، دستنویسی صحیح، اصیل و کاملاً قابل اعتماد بوده است که در نظر کسی همچون این استاد مکتب ابن عربی، بر دستنویست جندی ترجیح پیدا کرده است.

بیفزایم که او، با وجود چنین نسخه‌ای، باز هم به تصحیح قیاسی پرداخته است و بدون آنکه شرط امانت علمی را از دست فرونهد و آنچه را که صحیح می‌انگارد در متن وارد کند، نظر خود را پیرامون «آنچه شایسته است در متن قرار گیرد»، پس از نقل عبارت مذکور ذکر می‌کند. نمونه را، آنجا که همه دستنویست‌ها بر یک لفظ اتفاق دارند، او پس از نقل همان لفظ، صورتی که به زعم وی اصحّ است را عنوان می‌کند و می‌نویسد

«... الظاهر أنه فنعلم - بالنون و الرفع - عطفاً على ...»^{۲۰}.

فزونی شمارگان دفعاتی که کاشانی از آغاز تا انجام کتاب به ناهمسانی نسخ اشاره می‌کند، مؤید این معناست که او تمامی متن را به تصحیح گرفته است. این موارد بالغ بر ۳۵ شماره است، نمونه را بنگرید به متن:

.... ۱۷: ۱۱۶ - ۱۸: ۱۱۱ - ۱۴: ۱۰۰ - ۶: ۹۴ - ۱۷: ۸: ۹۰.

گمان راقم این سطور آن است که بر این اساس می‌توان پذیرفت که هرچند عبدالرزاق به هنگام تدوین این شرح، دستنوشته شخصی مصنف را در اختیار نداشته است، اما نسخه‌ای که بر اساس نسخ متعدّد و با تکیه بر دانش غنی خود و با چنین روش عالمانه‌ای، فراهم کرده است، ما را از درستی متن مورد گزارش و در پی آن از درک صحیح مرادات شیخ اکبر، مطمئن و یقین‌مند می‌سازد.

۵ - روش عبدالرزاق در نگارش این شرح

در بخشی که زین پیش، با عنوان «جایگاه شرح عبدالرزاق در حوزه ساختارهای برکناره فصوص» داشتیم، به تناسب گفتار، مقایسه‌ای گذرا در میان سبک شرح نویسی عبدالرزاق با دیگر شارحان این کتاب، آورده شد. از اینرو در اینجا، تنها آنچه را که کاشانی در تدوین یک شرح برای ایضاح مفاهیم و الفاظ متن مورد گزارش لازم می‌دانسته و در سراسر متن بدان وفا دار مانده است، ذکر و مواردی چند از هر کدام را خواهم نمود. بی‌درنگ بیفزایم که در نوشتار حاضر اصول لفظی مکتب شرح نگاری عبدالرزاق - که پس از او در قالب گزارشهای قیصری و ابن ترکه کمال یافت - مورد توجه است و در آن گفتار، جایگاه شرحی که در سایه این اصول پدید آمد و میزان موفقیتی که به دست آورد، مورد نظر بوده است. زین پیش اشاره کردیم که فضل تقدّم در میانه همه شرح‌گزاران فصوص، از آن جندی است، و از پی او چند تن دیگر که از چونی پرداخته‌های آنان خبری به دست نداریم. بنابراین، من بنده، خود یقینی بر این مطلب که نخستین شرح مزجی فصوص از آن کیست، و این سبک که بعدها از میانه

همه روشها، بیشترین اقبال را از جانب شارحان بخود دید، بدست کدامین عارف متأمل در فصوص، بنیان نهاده شد، ندارم؛ اما، تنها بر اساس مقایسه شرح کاشانی با شرح جندی و با نگاه به سبک نگارش تلمسانی در گزارشی که بر منازل السائرین پرداخت و تعلیقات شرح گونه - اما نه مزجی - ابن سودکین بر التجلیات الالهیه شیخ و نیز منتهی المدارک فرغانی، می توان چنین «پنداشت» که کاشانی نخستین شارحی است که در تبیین فصوص، روش شرح مزجی را در پیش گرفت.

این بنده، از این رو به این سخن خود به دیده یقین نمی نگرده و آن را تنها یک پندار - اما پنداری قابل توجه - می انگارد، که جز از دو پرداخته قونوی و جندی، نه هیچ آگاهی ای از آن گزارشهای متقدم داریم، و نه تغییر روش یک نویسنده در تدوین دو کتاب، امری است بعید. از همین رو، تا این نگاهتهای متقدم بر ساخته کاشانی، از نزدیک بررسی نشود، نمی توان به درستی گفت که کدامیک از این شارحان، بنیانگذار روش شرح مزجی و ترکیبی فصوص بوده است، اما به یقین می توان گفت که در میانه گزارشگرانی که شرحهایشان ارائه شده و نسخ آن به دست است، کاشانی اولین کسی است که به محسنات این روش برای توضیح فصوص توجه نمود. روشی که عالیتین نمونه خود را در ریخته خامه قیصری یافت، و زان پس به انحطاط گرایید تا در پرداخته بالی افندی و نابلسی تنها به شرح ظواهر الفاظ بسنده کرد.

به هر روی، این بنده از لابه لای نگاهشته حاضر، ۲۰ نکته زیر را به عنوان اصولی که کاشانی در نگارش شرح خود به آن توجه داشته و برای روشن نمودن متن، مفید می شمرده است، استخراج و در اینجا، خوف به درازا کشیدن این مقدمه را، تنها به ذکر مکان یاب چند نمونه از هر مورد - فرا خور مقدار به کارگیری آن اصل در شرح - می پردازم.

۱ - تبیین قرائت کلمه به نحو صحیح.

۱۷: ۲۸۱ - ۶: ۱۸۴ - ۹: ۱۱۶

بنگرید:

۲ - نمودن معانی لغوی کلمات.

۱۱: ۲۱۳ - ۱۳: ۱۶۳ - ۳: ۱۶۰ - ۱۷: ۱۵۰ - ۱۴: ۱۰۰

بنگرید:

۳ - استفاده از نکات صرفی برای ایضاح متن.

بنگرید: ۲۶۸:۲۰ - ۴۳۶:۷

۴ - استفاده از نکات نحوی.

بنگرید: ۹۳:۴ - ۹۴:۷ - ۱۰۰:۱۹ - ۱۰۱:۱۳ - ۱۰۹:۷ - ۱۱۷:۱ ...

۵ - استفاده از نکات ترکیبی.

بنگرید:

۹۱:۱۸ - ۱۱۶:۹ - ۱۱۹:۲ - ۱۶۶:۲۲ - ۱۷۸:۳

۶ - نمودن نکات بلاغی عبارات

بنگرید: ۹۴:۱۹ - ۱۵۰:۱۸ - ۲۷۸:۱۲ - ۳۷۸:۱۲

۷ - تبیین معانی مفردات.

بنگرید:

۱۲۹:۱۲ - ۱۳۹:۹ - ۱۴۵:۹ - ۱۴۶:۱۳ - ۱۵۰:۱۰ - ۱۶:۱۸۴:۳

۸ - نمودن مرجع ضمیر، و گاه مرجعی دیگر برای استفاده معنایی دیگر از همان عبارت.

بنگرید: ۹۸:۱۸:۲۰ - ۱۲۵:۶ - ۱۵۶:۶ - ۱۷۸:۲۰

۹ - نمودن تقدیم و تأخیرهای جاری شده در متن.

بنگرید: ۱۱۷:۴ - ۲۱۵:۲۲

۱۰ - نمودن چند قرائت ممکن از یک عبارت.

بنگرید: ۱۳۵:۸ - ۲۱۸:۱۹ - ۴۱۶:۱۰ - ۴۱۹:۱۵

۱۱ - تصحیح عبارت و نمودن ناهنجاریهای نحوی آن.

بنگرید: ۲۸۹:۱۹ - ۵۲۱:۱۷

۱۲ - نمودن حروف زائده برای تبیین معنای عبارت.

بنگرید: ۴۳۱:۲۲

۱۳ - نمودن تأویل دور از ذهنی که در متن به چشم می‌آید.

بنگرید: ۱۶۶:۱۵

۱۴ - به کارگیری نکات قرائتی برای تبیین متن.

بنگرید: ۱۴۵:۲۱

۱۵ - به کارگیری نکات فقهی برای تبیین متن.

بنگرید: ۲۰۵:۸

۱۶ - به کارگیری نکات فلسفی برای تبیین متن.

بنگرید: ۲۷۹:۶-۴۳۶:۱۲

۱۷ - نمودن ناهنجاریهای منطقی عبارت.

بنگرید: ۲۹۴:۲۰

۱۸ - خرده‌گیری بر ماتن و نمودن رأی خود.

بنگرید: ۳۹۹:۱۸

۱۹ - ارجاع به دیگر شروح و انتقاد از آنها.

بنگرید: ۱۰۰:۱۶

۲۰ - عدم اطاله و سکوت در برابر مواضع روشن متن.

بنگرید: ۲۹۳:۵-۲۹۷:۳-۳۲۶:۹-۳۵۸:۸-۴۸۴:۱۹

این بنده، باز تکرار می‌کنم که (۲۰) موردی که گذشت، قواعد و اصول کلی‌ای است که از منظر عبدالرزاق، اصول یک گزارش علمی و کارآ را تشکیل می‌دهد. وگرنه، پیکره این کتاب از عناصر دیگری همچون استفاده از اشعار مناسب مقام، و در یک مورد نقل حکایتی تاریخی نیز تشکیل شده است؛ امّا به سختی می‌توان این موارد و دیگر موارد مشابه آن را، از شالوده‌های آیین گزارش نگاری کاشانی دانست.

نیز، در بیشترین موادّ فهرستی که گذشت، تنها به ذکر چند مکان یاب - و نه همهّ موارد - بسنده کرده‌ایم.

۶ - اقتباسهای متقابل این گزارش با شروح متقدّم و متأخّر بر آن

می‌دانیم که در زنجیرهّ آثاری که در یک فن فراهم آمده‌اند، شباهت مطالب و حتّی

یکسانی نوشته‌ها امری است سخت شایع، و این دورا، نه می‌توان بر اقتباس حمل نمود و نه بر انتحال و ضعف صاحب آن اثری که از پرداخته پیش از خود تأثیر پذیرفته است. چه معمولاً همه دانشورانی که با نیت پردازش اثری تازه، قلم به دست می‌گرفته‌اند، راه هموار شده به دست پیشینیان را، راهی طی شده می‌دانسته‌اند و از اینرو کمتر به تکرار آنچه زان پیش فراهم آمده، می‌پرداخته‌اند. نمی‌توان از این نکته غفلت ورزید که اگر چه در پاره‌ای از آثار همینان، ریخته خامه دیگر کسان را بدون هیچ افزایش و کاستی‌ای می‌توان یافت، اما این نه از باب انتحال - و عنوان آزارنده «سرقت و سرقات» - که از باب تکمیل آنچه که تاکنون پرداخته شده و تدقیق و توسعه در همان مباحث، بوده است. قاعده فراگیر «ناظر بودن» عالمان هر عصر بر آنچه که در اعصار پیشین تدوین شده است، سخنی است که نه تنها به هیچ رو از قدر عالمان پسینی نمی‌کاهد، بل از باب احتوای آثار آنان بر دیگر آثار متقدم، بر ارزش آن نیز می‌افزاید. پرواضح است که هم علامه ذوفنون، نراقی ثانی در پردازش فقه نامه عمیق و نفیس خود مستند الشیعه ناظر به مدارک الاحکام است، و هم شیخ فقهای متأخر، مرحوم نجفی در خلق موسوعه بی نظیر جواهر الکلام به ریاض المسائل نظر داشته است. اما، این نه در مقام فقاہت این دو بزرگ کم مانند خدشه‌ای وارد می‌سازد و نه از ارزش والای آن دو اثر نفیس، می‌کاهد. آنچه بعضی برکناره پرداخته‌های گرانقدر بزرگ فیلسوف الهی همه دوران، زمزمه کرده‌اند و چنان عناوین آزارنده‌ای را نیز بر پیشانی سخنان خود نهاده‌اند، نیز، حاصل آمده از عدم ممارست در نگاشته‌های پدید آمده در حوزه‌های گونه‌گون فنون و بی‌توجهی به این شالوده اساسی بوده است. حال اگر با در نظر داشتن این قاعده، به زنجیره آثاری که پیرامون یک کتاب، پدید آمده‌اند، بنگریم، از همگنی‌های مفهومی و گاه همسانی لفظی پدیدار در میان آن مجموعه آثار، نه تعجب می‌کنیم و نه صاحبان آن آثار را به اقتباس از یکدیگر متهم می‌سازیم. چه بدون تردید، همه دانه‌های درشت این زنجیر، به ترتیب توالی‌ای که در این سلسله داشته‌اند، ناظر به هم بوده‌اند، و در مقام تکمیل دانه‌های پیش از خود.

از پاره‌ای شروح فصوص، همچون شرح بالی - که تنها به گزارش ظاهر الفاظ

پرداخته است - و خوارزمی - که بیشتر ترجمه گونه‌ای است از شرح قیصری ، و نه شرحی مستقل - و پارسا - که بیشتر تحشیه است تا تشریح - که بگذریم، دیگر شروح این کتاب، همچون گزارش جندی و کاشانی و قیصری و ابن ترکه، با یکدیگر سخت در تبادلند و داد و ستد. این سخن درباره‌ی شرح کاشانی، امّا ، بیشتر مصداق می‌یابد، چه از سوئی او در آفرینش گزارش خود ، به دقت نگران به شرح جندی است، و از سوئی دیگر، خود اساس مایه قیصری در تدوین شرح ارزشمندش بوده است. به باور این بنده، هرچند کاشانی در یک مورد، به صراحت از مراجعه خود به متن جندی خبر میدهد، امّا او در سراسر کتاب، آن گزارش پیش پرداخته را جلوی چشم داشته است و در تدوین نگاشته خود، به آن نگران بوده است. گریز از به طول انجامیدن این مقدمه را، خواننده محترم را تنها به تطبیقی میانه آنچه در این دو شرح، در مقام گزارش داستان خالد بن سنان (ع) آمده است، دعوت می‌کنم^{۲۱}. قیصری نیز، هر چند در پیشنوشت شرح خود، آن را فراهم آمده از محاضرات کاشانی در تفسیر فصوص دانسته است، امّا تطبیق بندهای کوتاهی از این دو شرح، نشان از تأثیر بسیار گزارش استاد در پرداخته آن تلمیذ فاضل دارد. در شرح ابن ترکه - که به سبب دیدگاه خاص حروفی گری شارح در توضیح متن، از قابل تأملترین شروح فصوص است - نیز ، رد پای کاشانی سخت به چشم می‌آید، چه گذشته از تأثیرهای مستقیمی که ابن ترکه از کاشانی پذیرفته است، نقدهائی که گاه گاه در دفاع از آراء شیخ و یا در خرده‌گیری بر نظرگاههای خود وی، بر شرح او وارد ساخته است - و تمامی این موارد به وسیله مصحح محترم این شرح، در پاورقی‌ها نموده شده است - به وضوح می‌رساند که او نیز، گزارش کاشانی را از نزدیک تعقیب می‌کرده است.

به هر روی، و در پایان این سطور کوتاه، این بنده باز سر آن دارد تا تأکید کند که نه تنها ناظر بودن هر یک از این بزرگان به آثار پیشینیان، از رفعت رتبت این آثار نمی‌کاهد، که در تصویر سیر کمالی شروح فصوص - با حذف دیدگاههای خاص پاره‌ای از شراح و نیز حذف بعضی شرح گونه‌های سطحی - می‌بایست به حوزه تاریخی

پدیدار شدن هر یک از این گزارشها و حلقه خاص آنان در میانه زنجیره شروح فصوص توجه داشت.

۷ - دستنوشته‌ها، ارائه‌ها و ارائه حاضر

از گزارش عبدالرزاق، دستنوشته‌های بسیاری در کتابخانه‌های گوناگون جهان می‌توان دست یاب کرد. رونوشت‌سازی گاه‌به‌گاه معارف پژوهانی که فصوص را متنی شایسته آموزش، اما دیریاب و رازآلود می‌دانسته‌اند، باعث شده است تا امروز بتوان از نسخ بسیاری از این کتاب نشان گرفت. استاد عثمان یحیی در مقاله پیش گفته خود، فهرستی از ده نسخه موجود در کتابخانه‌های ترکیه را ارائه کرده است.^{۲۲} می‌توان چنین نمایه‌ای نیز از دستنوشته‌های محفوظ در کتابخانه‌های ایران تدوین کرد. اما همانگونه که در کاشانی نامه به هنگام معرفی دیگر آثار کاشانی آورده‌ام، فایده چندان بر تنظیم فهرست برای چنین کتب پرنسخی، مترتب نیست. از اینرو تنها مشخصات دو نسخه‌ای که در جریان تحقیق حاضر، به دست این راقم بوده است، در سطور بعدی نمایانده خواهد شد.

در وادی ارائه نیز، این شرح خوش اقبالی داشته است. چه - آنگونه که استاد عثمان یحیی در همان مقدمه نوشته است - این کتاب، یکمرتبه و ظاهراً برای نخستین بار بسال ۱۳۰۹ ه. ق در قاهره به طبع رسیده است.^{۲۳} طبع دوم این کتاب، به سال ۱۳۲۱ ه. ق در همان شهر، به وسیله مطبعة میمنیه و در ۲۸۲ صفحه انجام گرفته است. در این چاپ، بهره‌ای از شرح بالی افندی بر مواضع دشوار متن نیز، در زیر نویس صفحات نهاده شده است. نسخه‌ای از این ارائه، در شمار کتب وقفی دررة السلطنة ملک زاده کوثر در کتابخانه آستان قدس رضوی - ع - نگاهداری می‌شود. طبع سوم کتاب نیز، صورت جدید اما کاملاً منطبق با همان ارائه پیشین است که به وسیله همان ناشر - و با تغییر عنوان به «شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده» - صورت پذیرفته. در این هیئت

۲۲ - بنگرید: «شروح فصوص الحکم علی مدى القرون» در «نص النصوص»، ص ۱۸.

۲۳ - بنگرید: همان.

جدید، همان متن و همان حواشی، در قالب حروفی نو و امروزینه - امانه فائق بر حروف پیشین - و بر کاغذی سخت نامرغوب و تجلیدی نامرغوب‌تر بچاپ رسیده است. چاپ سوّم این ارائه نیز به سال ۱۴۰۷ هـ. ق راهی بازار کتاب شده است. و سرانجام همین چاپ، به وسیله انتشارات بیدار - با اصلاح کاغذ و صحافی پسندیده - به سال ۱۳۷۰ هـ. ق به طریق افست، تکثیر و در میانه فرهنگیان این ملک توزیع شده است. بنابراین، تا آنجا که این بنده می‌داند، پیش از این، کتاب حاضر سه مرتبه مستقلاً و یکمرتبه نیز بچاپ افست رسیده است.

ارائه حاضر

من بنده، در تنظیم آنچه که هم اکنون فراروی خواننده محترم قرار دارد، به دو نسخه مخطوط و یک نسخه مطبوع نظر داشته‌ام. این نسخ عبارتند از:

۱ - دستنوشته شماره ۷۳۹ - عکسی ۵۹۴ آستان قدس رضوی. نسخه‌ای است به خط نسخ واضح در ۲۷۵ ورق / در هر صفحه ۱۵ سطر و در هر سطر از ۱۳ تا ۱۶ کلمه / کاتب:؟ / تاریخ کتابت: دوشنبه، پنجم ذی القعدة سال ۷۳۶ هـ. ق. بیفزایم که در نتیجه اتصال کلمه «ست» - که غیر منقوط است - با حرف «واو»، این کلمه را سبع ثلاثین ... نیز می‌توان خواند. هیچگونه آرایش ظاهری ندارد و در جای جای آن اثر مهری بیضوی و کوچک با عبارت «وقف اولاد» به چشم می‌آید. نسخه از ابتدا چند برگ افتادگی دارد - که در ارائه حاضر، آن مقدار افتادگی با علامت / SA1 / در صفحه ۷۸ سطر ۲ مشخص شده است - . افتادگی دیگری نیز در گزارش ابتدای کتاب دارد که از عبارت «بسمله» (در ارائه حاضر: ۸: ۸۳) تا عبارت «امّا بمعنی الظرفیة» (همین ارائه ۱۵: ۸۴) را دربر می‌گیرد. به هنگام تجلید دستنویس، پاره‌ای از اوراق آن نیز جابجا شده است. در بخش نمایه دیگر سانیهای دو دست‌نوشته، این نسخه را - با توجه به محلّ نگاهداری آن - «س» نامیده‌ایم.

نسخه‌ای است سخت منقّح، دقیق و کهن که با توجه به اینکه در همان سالِ درگذشت کاشانی و تنها شش سال پس از پیدایش کتاب، رونویس شده است، از ارزش بسیاری

برخوردار است. هر چند رونویسگر نسخه، از اصل منقولٌ عنه خود سخنی به میان نمی‌آورد، امّا با توجّه به درستی و هم قدمت آن، به باور این بنده، نمی‌توان بین آن تا دستنویشت اصل، واسطه‌های چندانی فرض نمود.

۲ - دستنویشت شماره ۱۹۲۴ کتابخانه عمومی مرحوم آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، قم. نسخه‌ای است به خط نسخ نه چندان واضح در ۱۲۵ ورق / در هر صفحه ۳۳ سطر و در هر سطر از ۱۳ تا ۱۵ کلمه / کاتب: محمود بن محمد الآشتیانی الاصفهانی / تاریخ کتابت: ۷۴۸ هـ.ق.

این نسخه نیز هیچگونه آرایش ظاهری ندارد و تنها بر کناره پاره‌ای از صفحات آن، عباراتی که فاقد ارزش علمی است با خطی سخت درشت و ناهنجار افزوده شده است. این نسخه نیز تنها هیجده سال پس از پیدایش اصل کتاب تحریر شده و هم از اینرو و با توجه به کامل بوده و منقّح بودنش، بسیار ارزشمند است. در نمایه نسخه بدلهای، این نسخه را با حرف «میم» نشان داده‌ایم.

جز از این دو نسخه مخطوط، در تنظیم ارائه حاضر، تصویری از چاپ سال ۱۳۲۱ هـ.ق. مطبوعه میمنیه و نسخه‌ای از چاپ مکتبه البابی الحلبی نیز به دست داشته‌ام. در ارائه کنونی، این بنده نخست هر دو نسخه مخطوط را به مقابله گرفت و چون به سبب اصالت و قدمت هر دو نتوانست یکی را به عنوان نسخه اساس برگزیند، ناچار متن مصحّح خود را بر اساس مقابله و تلفیق هر دو نسخه و سپس مقایسه آن با نسخه چاپ شده پیشین، بنا نهاد.



بجز از مقدّمه‌ها و متن گزارش کاشانی بر فصوص، کتاب حاضر بر اساس این بخشها تنظیم شده است:

۱ - بخش نسخه بدلهای دو نسخه دستنویشت.

۲ - بخش تعلیقات.

۳ - بخش فهارس فنی.

۴- بخش مآخذ و مراجع تحقیق.

در بخشهای نخستین ارائه حاضر، این بنده به ضبط اختلافات نسخه فراهم آمده کنونی با نسخه چاپی پیشین پرداخت و آن اختلافات را نیز در فهرست اختلافات نسخ نهاد. اما پس از تنظیم بخشی از کتاب به دو دلیل از این روش دست کشید و اختلافات نسخه چاپی را به یکسو نهاد و تنها دیگر سانیهای دو دستنوشته را در بخش «قائمة اختلافات النسختين» نمود. نخست اینکه در نقل این اختلافات هیچ بهره علمی ای فرادست خواننده محترم نمی آمد؛ و دیگر اینکه، حجم این بخش که از پیوستهای متن به شمار است بدون داشتن چنین فائدت، به طول می انجامید که خود به هیچ وجه جایز نمی نمود. نیز از نشان دادن تمامی اختلافات دو نسخه مخطوط نیز، دست کشیده ام، چه نشان دادن اختلافات این دو نسخه در نقل عباراتی همچون جمل دعائیه و به کار بردن یک حرف عطف به جای حرفی دیگر - به شرط آنکه معنی نباشد -، نیز، هیچ فائده ای دربر نداشت. اما تنها به عنوان بخشی از اختلافات نسخه حاصل آمده کنونی با آن ارائه پیشین، در پایان این بخش، اختلافات آخرین صفحات کتاب در این دو نسخه را - که بیشترین اختلافات را هم دربر دارد - از نظر خواننده گرامی خواهم گذرانند. در سراسر کتاب عدد نشانگر این دیگرسانیها، در بالای کلمات با حروفی نازکتر و به صورت مسلسل از ۱ تا ۶۷۴ آمده است.

از پی این بخش، قسمت تعلیقات مصحح قرار دارد. در این بخش، مصحح به ذکر مآخذ احادیث، اقوال، اشعار و نیز توضیحی کوتاه درباره هر یک از نامورانی که ذکر از آنان در این کتاب رفته، پرداخته است. هر چند این بخش، حجمی در حدود یک چهارم از متن را به خود اختصاص داده است، و این حجم به نظر راقم این سطور، کمی بیش از حد مجاز است، اما پر واضح است که تعلیقاتی کمتر از این مقدار نیز، در شمار تضييع حق چنین متن گرامندی است. عدد شمار تعلیقات نیز، در سراسر متن با اعدادی درشت تر از حروف متن، و در میان دو قلاب [] نهاده شده تا بازشناسی آن از دیگر حروف، آسانتر صورت گیرد.

در انجامین بخش کتاب نیز فهرس فنی ده گانه ای تنظیم شده است تا نمایه ای از

موارد مطرح شده در این کتاب نیز، فراروی خواننده محقق که در مقام جستجوی از مطلبی خاص است، قرار گیرد. مآخذي که راقم این سطور در تحقیق کتاب به دست داشته است نیز، از پی همین فهارس نهاده شده است.

بلافاصله می‌افزایم که علیرغم علاقه مصحح و اعتقادی که به تنظیم فهرست اصطلاحات عرفانی و راهنمای دستیابی به مطالب مربوط به هر یک از اصطلاحات داشت، این فهرست در بخش فهارس کتاب حاضر نیامده است. چه پس از تنظیم فهرس اصطلاحات مقداری از ابتدای کتاب، این بنده دریافت که مجموع آن فهرست بالغ بر دویست صفحه - یعنی در حدود يك سوّم از حجم تمامی متن - خواهد شد. از همینرو برای رعایت تناسب حجم این مجلد، از تنظیم آن فهرست در چاپ حاضر چشم پوشید.

پیش از این، این بنده از نمایش اختلافات بخشی از ارائه حاضر با همان بخش از نسخه چاپ شده پیشین سخن داشته‌ام، وفای آن وعده را به آنچه از پی خواهد آمد بنگرید:

ارائه حاضر :	ارائه پیشین :
۵۶۳:۱۹ الّتی تَکون بالترقيّ إلى جهة العلو	- : ۳۴۲
۵۶۳:۲۱ حرکة يتوجّه بها	- : ۳۴۲
۵۶۳:۲۱ فانّ رأسه نحو الأفق	- : ۳۴۲
۵۶۴:۵ فانّها توجد بوجود الكون	- : ۳۴۲
۵۶۵:۱ يستعمل	- : ۳۴۳
۵۶۵:۴ و يرجع إلى مذكّره في الحقيقة،	- : ۳۴۳
لأنّ برودة العين	
۵۶۵:۵ بالوصول إليه عند فقدان	- : ۳۴۳
۵۶۵:۷ إنّما هي	- : ۳۴۳
۵۶۵:۱۶ وأعلم الحكماء	- : ۳۴۳

- ٥٦٥:٢٣ و لم يعرض عن القبلة إلى غيرها - :٣٤٣
- ٥٦٦:١٦ لغة - :٣٤٤
- ٥٦٧:٢٠ الكمالات الإلهية التي يقبلها باستعداده
فهو يسبح ربه بتنزيهه عما يخصه من - :٣٤٥
- ٥٦٧:٢٢ يعاجله - :٣٤٥
- ٥٦٨:٩ ومحامد - :٣٤٥
- ٥٦٩:٤ ونسبها التي كانت كامنّة - :٣٤٥
- ٥٦٩:٤ أو عينه الموجودة - :٣٤٥
- ٥٦٩:٥ وثنائه عليه - :٣٤٥
- ٥٦٩:٩ و ظهر بصورها - :٣٤٦
- ٥٦٩:١٠ الانسان - :٣٤٦
- ٥٦٩:١١ منشأ - :٣٤٦
- ٥٦٩:١١ حبه لنفسه، فأنه لمحبتته نفسه يحب ما يلائمها و - :٣٤٦
- ٥٦٩:١٢ فهو يذمه: و ذلك لاستيلاء الشيطان - :٣٤٦
- في صورة تعينه عليه، فيحجبه عن الحق
في معتقد غيره فيعترض عليه جوراً و تعدّياً
و عدم انصافٍ. و لو لم يكن محجوباً في
اسر الشيطان بقيد تعينه و تعين إلهه، لعرف ما
قال الجنيد - رحمه الله - ، فسلم لكل معتقد
ما اعتقده، فكان عارفاً بالله. فلكونه جاهلاً
محجوباً قال :
- ٥٧٠:١ لأنّه الظاهر و الباطن ، و هذه الصور - :٣٤٦
- كلّها - لا يخرج عن كونها ظاهرة و باطنة يلائمها و
٥٧٠:١٠ ببقائه - :٣٤٦
- ٥٧٠:١٦ يقدر انتهاء وجوده مع العين الموجودة - :٣٤٦

من زوايا قلب العارف ما أحسّ بذلك في علمه. فأنّه
قد ثبت أنّ القلب وسع الحقّ، و مع ذلك ما اتّصف
بالريّ. فلو امتلأ ارتوى، و قد قال ذلك «أبويزيد» و
قد نبّهنا على هذا المقام بقولنا:

يا خالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامعٌ
تخلق ما لا ينتهى كونه فيك فانت الضيق الواسع
لو أنّ ما قد خلق الله ما لاح بقلبي فجره الساطع
من وسع الحقّ فما ضاق عن خلقٍ فكيف الأمر يا
واسع
هذا - كلّه - كلامه.

اضافه می‌کنم که در این سطور، تنها عباراتی که در متن مصحّح کنونی زائد بر ارائه
پیشین آمده است، و آن ارائه فاقد این عبارات است، نشان داده شده‌اند. این فهرست
اختلافات هشت صفحه‌نهایی چاپ ما و سه صفحه‌آخر آن چاپ را در بر می‌گیرد.

در پایان این مقدمه کوتاه این چند نکته را در بایست تذکار می‌دانم.
۱ - در این گزارش، کاشانی به هنگام یادکرد از یکی از دیگر ریخته‌های خامه‌اش،
عنوان رساله‌المحبّة را به کار می‌گیرد. این بنده به گاه تنظیم کاشانی‌نامه، از وجود این
عبارت در این شرح آگاهی نداشت. همه از اینرو نام این کتاب در «نمایه‌آثاری» که در
آن رساله نموده‌ام، نیامده است. اکنون می‌افزایم که به سیاق محتوا می‌توان احتمال داد،
که این رساله‌المحبّة همان رساله‌تشریقات باشد، همانگونه که می‌تواند اثری دیگر
باشد. به هر روی این بنده اکنون که از چیستی آن رساله‌المحبّة بی‌اطلاع است، امید به
فضل خداوند منّان می‌برد تا روزی، خبری از آن کتاب، در گوشه‌ای باز جوید، و اگر
چنان توفیقی رفیق شد، آن رساله را نیز ملحق به این مجموعه سازد.

داستان رساله‌ما فعل آصف بن برخیا من ... که در مجلّد رسائل کاشانی به استقلال

به طبع رسیده است، نیز، چنین است. چه آن رساله که همه جا به استقلال رونویس شده و عنوان مذکور را نیز بر پیشانی خود دیده است، بخشی از همین شرح فصوص است [بنگرید: متن ۳۹۲:۲۲] که گوئی نخستین بار، بدست رونویسگری ذوقمند استکتاب شده و زان پس، نسخ گوناگونی پیدا کرده است، هر چند با نظر به استقلال این بخش، درج آن در قالب رساله‌ای مستقل در آن مجلد، خالی از فایده‌ی نیست.

۲- راقم این سطور از بعضی از آراء مندرج در این متن [همچون مواردی که در ۱۴۱:۲۱ - ۹۹:۲۲ آمده است] در نوشتاری که برای تحلیل آراء عبدالرزاق و مقایسه آن با دیدگاههای نامورانی همچون ابن عربی و قونوی پرداخته است، به شرح سخن گفته است. چنانچه توفیقی دست داد و آن رساله در جایی مجال نشر یافت، تلاشی که در ارائه دستگاه جهان‌بینی کاشانی و آراء و نظرگاههای ویژه او داشته‌ام را، به عنوان متمم کاشانی‌نامه تقدیم محضر معارف پژوهان این ملک خواهم نمود.

۳- تذکر این نکته که هر دو نسخه به کار رفته در جریان تحقیق حاضر، کهن‌ترین متون تحقیق شده فصوص الحکم هستند، نیز، سودمند است. چه هر چند رونوشت شیخ کبیر صدرالدین قونوی از نسخه اصل فصوص هم اکنون به دست است، اما نه این نسخه و نه هیچ نسخه دیگری که پیش از سال ۷۳۶ هـ. ق کتابت شده باشد، در جریان تصحیح و نشر متن فصوص و شروح گونه‌گون آن، به دست مصححان و محققان محترم آن چاپها نبوده است. هم از اینروست که تا زمانی که بتوان به نسخ کهن فصوص دست یافت، در جریان تحقیق بر روی این اثر عظیم، نمی‌توان از دو نسخه حاضر که در چاپ کنونی این گزارش مبنای کار مصحح بوده است، چشم پوشید.

۴ - پیش از این، از بزرگواری علامه استاد، بقیة السلف الصالحین حضرت آقای آشتیانی در واگذاری نسخه نفیسی که از این شرح فراهم آورده بودند، و نیز واگذاری تصحیح این اثر به این بنده، سخن داشته‌ام. اکنون می‌افزایم که هم ایشان از سر لطف، نسخه نهائی پنجاه صفحه آغازین کتاب را، پس از حروفچینی به مطالعه گرفتند و این بنده را بر سر آن نواختند. لطفشان مزید و عمرشان پاینده باد.

استاد فاضل و پرتلاش، آقای بهاء‌الدین خرمشاهی نیز، نه تنها نسخه عکسی خود از

مخطوط شرح را به همراه نسخه زیراکسی خود از ارائه نخستین این کتاب، در اختیار این بنده نهادند، که نسخه حروفچینی شده نهائی قسمت تعلیقات این شرح را، سطر به سطر از نظر گذراندند و جای جای صاحب این قلم را آختند و نواختند. آنچه از راهنمائی‌های ایشان بر آن بخش اضافه شده است را، همه جا با نام خود ایشان زینت داده‌ام. سپاسداشت از آن فاضلِ عزیز، که با وجود کارهای بسیار، هم تمامی این بخش را از نظر گذراند و هم همواره مشوّق این بنده در به انجام بردن این کتاب بود، بر این بنده فرض است. خدایش بیش از پیش موفق بدارد - بمنّه و کرمه -.

۵ - و سرانجام یادی از پدر عزیز و بزرگوارم، مرحوم استاد دکتر رضا هادیزاده، که از سر ارادتی که به او داشته‌ام پرداخته‌های پیشین این مجموعه را به او اهدا کرده بودم، اکنون نیز همان ارادت است و همان شوق و همان سخن.

و صلّ اللهم علی سیدنا محمد و آله الطیبین المعصومین
الأمجاد.

مجید هادی زاده

۱۳۷۹/۲/۱۷ - صفرالمظفر ۱۴۲۰ هـ. ق

نصّ الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

- ٩ الحمد لله الأحد بذاته وكبريائه، الواحد بصفاته وأسمائه، المتعالي عن أن يتكثر بكثرة النسب و التعيينات، المتجلى بأحدثه في صور الأكوان و الكثرات؛ فلا كثرة في المظاهر و الأسماء تُكثّره و لا تكرر في تعاقب تارات التجلي تُكرّره.
- ١٢ تجلّى بذاته لذاته فظهرت الحقائق و الأعيان، و جعلها براقع وجهه فحدث الحدث و الإمكان؛ أنعم علينا بجوده فأوجدنا بوجوده، و علّمناه بعلمه فأشهدنا ذاته بشهوده.
- و الصّلاة و السلام على من جمع فيه مراتب الوجود بأسرها، و جعل في يده مفاتيح الغيوب فأوحى إليه بنشرها، محمّد الذي أوتي جوامع الكلم ليكمل بها طوائف الأمم، و يعلم ١٥ جميع الخلائق لطائف الحكم؛ فختم به ما أودع من الكمال عالم التكوين و الإبداع، و ضبط بوجوده نظام الكلّ من الأصناف و الأنواع. و على آله و أصحابه و أتباعه الذين كشفوا الحجب عن جمال وجهه الباقي، فتلاّت سبحاته متساطعة إلى يوم التلاقي.
- ١٨ أمّا بعد؛ فإنّ الزمان لما تقاصرت أذياله، و كادت يرتفع بانكشاف الحقّ أسباله، و نطق الحقّ على لسان الخلق بأسراره، و زهق الباطل بتشعشع أنواره، و اقتضت الحقيقة أن تهتك أسرارها، و طفقت في كلّ سمعٍ يحدث أخبارها، أقبل عليّ جماعةٌ من إخوان الصدق و الصفاء ٢١ و أرباب الفتوة و الوفاء، من أهل العرفان و التحقيق و من أيّده العناية بالتوفيق - خصوصاً صاحب المعظم العالم العارف الموحد المحقّق شمس الدولة و الدين، قبلة أرباب

اليقين، محمد بن مصلح المشتهر بالتبريزي، متّعه الله بما فيه و اطلّعه على خوافيه! [١] -، أن
أشرح لهم كتاب فصوص الحكم المنسوب إلى الشيخ الكامل المكمل، البحر الخضم،
محيي الملة و الدين أبي عبدالله محمد بن عليّ المعروف بابن العربي الطائي الحاتمي الأندلسي - ٣
قدّس الله روحه و كثر من عنده فتوحه -؛ شارطين عليّ أن لا أكتم شيئاً من جواهر كنوزه،
و أبرز ما أمكن من معضلات مخفيّاته و رموزه.

٦ فأسعفتهم إلى ملتسمهم و صرفت عنان همّتي إلى تسهيل مقتبسهم، مجتهداً في حلّ
ألفاظ الكتاب بقدر ما يسّر الله لي من فهم ما هو الحقّ و الصواب، معتصماً بالله فيما أتصدّي
من المرام، فإنّه أصعب ما يقصد من مطالب الأنام؛ سائلاً إياه أن لا يكلني فيما أعانيه إلى
٩ نفسي، و أن يكلّني بإلهامه الحقّ عن تصرّفات عقلي و حدسي، و أن يلقي إلى قلبي ما ألقاه
إلى من يلقاه، و يحفظني عن الخطأ و الزلل فيما أطلبه و ألقاه.

١٢

و قد قدّمت أمام الكلام ثلاث مقدّماتٍ تحتوي على أصول فصوص الحكم هذه
الكلمات.

٣

الأولى:

في تحقيق حقيقة الذات الأحديّة

٦ حقيقة الحقّ - المسماة بـ «الذات الأحديّة» - ليست غير الوجود من حيث هو وجودٌ،
لابشرط اللاتعيّن و لابشرط التعيّن.

فهو من حيث هو مقدّس عن النعوت و الأسماء لانعت له و لارسم و لاسم، و لاعتبار
٩ للكثرة فيه بوجه من الوجوه.

و ليس هو بجوهرٍ و لاعرضٍ، فإنّ الجوهر له ماهيّة غير الوجود و هو بها جوهرٌ ممتازٌ
عن غيره من الموجودات؛ و العرض كذلك، و هو مع ذلك يحتاج إلى موضوع موجودٍ يحلّ
١٢ فيه. و ما عدا الواجب فهو إمّا جوهرٌ و إمّا عرضٌ، فالوجود من حيث هو وجودٌ ليس ممّا
عدا الواجب. و كلّ ما هو وجودٌ مقيّد فهو به موجودٌ، بل هو هو باعتبار الحقيقة غيره
باعتبار التعيّن، فلا شيء غيره بحسب الحقيقة.

١٥ و إذا كان كذلك فوجوده عين ذاته، إذ ما عدا الوجود - من حيث هو وجودٌ - عدمٌ
صرفٌ.

و الوجود لا يحتاج في امتيازهِ عن العدم إلى تعيّنٍ، لامتناع اشتراكهما في شيءٍ، إذ العدم
١٨ لاشيء محضٌ.

و لا يقبل العدم و إلّا لكان بعد القبول وجوداً معدوماً؛ كما لا يقبل العدم الصرف الوجود
كذلك. و لو قبل أحدهما نقيضه لكان من حيث هو بالفعل نقيضه، و هو محالٌ؛

٢١ و لاقتضاء القابليّة التعدّد فيه، و لاتعدّد في حقيقة الوجود من حيث هو وجودٌ، بل
القابل لهما - : الأعيان و أحوالها الثابتة في العالم العقليّ - يظهر بالوجود و يخفى بالعدم.

و كلّ شيءٍ موجودٌ بالوجود فعينه غير وجوده، فلم يكن «وجوداً»، و إلّا فإذا وجد كان

لوجود وجود قبل وجود وجوده. و الوجود بذاته موجود فوجوده عينه، وإلا لكان ماهيته غير الوجود فلم يكن وجوداً، وإلا فإذا وجد كان للوجود /SA1/ وجود قبل الوجود و ذلك محال؛

٣

فالوجود بذاته واجب أن يوجد بعينه لا بوجود غيره.

وهو المقوم لكل موجودٍ سواه، لأنه موجود بالوجود؛ وإلا لكان لشيئاً محضاً. فهو الغني بذاته عن كل شيءٍ والكل مفتقر إليه، فهو الأحد الصمد القيوم، ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾؟! [٤١/٥٣].

٦

٩

الثانية:

في بيان حقائق الأسماء و لاتناهيها

١٢

اعلم! أن ذات الحق - تعالى - من حيث هي هي يقتضي علمه بذاته بعين ذاته لا بصورة زائدة على ذاته، و علمه بذاته يقتضي علمه بجميع الأشياء على ما هي عليه في ذاته، و ذلك الاقتضاء هو «المشيئة».

١٥

و قد تطلق عليها «الإرادة»، لكن الإرادة أخص منها، فإنها قد تتعلق بالزيادة و النقصان على سبيل الحدوث و الظهور^١ و الخفاء و الكون - أي: بالإيجاد و الإعدام -؛ و الإرادة إنما تتعلق بالإيجاد في المظاهر الكونية في العالم الأعلى و الأسفل، و لا يقع بالإرادة المشيئة الأولى - كما أشار إليه في «الفصّ اللقباني» من خصوص الإرادة و عموم المشيئة [٢] -.

١٨

فنسب الذات الأحدية إلى الصور العلمية المتعينة هي النسب الأسمائية؛ لأن كل نسبة صفة و الذات مع آية صفة كانت اسم؛ و أولها النسبة العلمية التي تعينت بها الأعيان. لكن العلم لا يتصور إلا بالحياة، فالحياة و العلم و الإرادة و القدرة /SB1/ و السمع و البصر و

٢١

الكلام أمّهات الصفات، وهي نسب ذاتيّة إذا اعتبرت مع الذات حصلت الأسماء السبعة - التي سماها الشيخ في الفتوحات: «الأئمة السبعة» [٣] - .

٣ فالذات بحسب هذه النسب اقتضت^٢ الجوهر الأوّل، فظهرت الموجديّة والأولية و الخلق والمبدئيّة والأمر وسائر الأسماء المنسوبة إلى الإبداء.

فالسبعة الأولى تسمّى «الأسماء الإلهيّة»، والثانية تسمّى: «التالية»، لأنها توابع للأولى.

٦ وظهرت بتعيّن الجوهر الأوّل - الذي ينفصل فيه حقائق الأعيان - نسب الذات إلى كلّ متعيّن علميٍّ. وتعدّدت النسب بتعدّد الحقائق وأحوالها وأحكامها، فتعدّدت الصفات و الأسماء، وهي أسماء الربوبيّة؛ وحضرتها - أي: حضرة الأسماء - «الحضرة الواحديّة».

٩ ولكلّ اسمٍ من السبعة نسبةً إلى كلّ عينٍ، فللذات بحسب كلّ عينٍ اسمٌ وتلك الأعيان - أيضاً - أسامٍ لكونها عين الذات مع التعيّن. ولكلّ عينٍ إلى جزئياتها الحادثة في العالم نسبةً و الحوادث غير متناهية، فأسماءه - تعالى - غير متناهية، ولهذا

١٢ وصفها بأنّها لا يبلغها الإحصاء [٤].

وهي تقتضي وجود العالم بل هي ملكوتها التي يدبّر الله الملك الحقّ بها ملك العالم، وكلّ اسمٍ ربٍّ للكون الذي هو مقتضاه، لأنّ الله يربّ الأكوان بها.

١٥ فاعلم! فإنّ هذا الأصل نافعٌ في حلّ أكثر فصوص الكتاب - والله الهادي! - .

١٨

الثالثة:

في بيان الشأن الإلهي

٢١ إنّ الشأن الإلهيّ والأمر التدبيريّ دوريّ، فإنّ الحضرة /SA2/ الأحديّة إذا اقتضت التعيّن الأوّل والعين الواحدة المسماة بلسان أهل الذوق: «البرزخ الجامع» - أي: الجامع بين أحكام الوجوب والإمكان، المحيط بالطرفين - ، كانت الذات الأحديّة باعتبار الشؤون

MB2/ الأسمائية الحضرة الإلهية و الواحدية، و تلك العين هي القلم الأعلى.

و تتشعب إلى عقول كثيرة لا يعلمها إلا الله.

٣ ثمّ النفوس و الأفلاك؛ و تتفاوت مراتبها في الإحاطة بحسب تفاوت العقول التي تفيض منها و قلة الوسائط بينها و بين الذات و كثرتها. و إذا سمي العقل الأوّل: «القلم الأعلى» سميت النفس الكلّية: «اللوّح المحفوظ»، لانتقاشها بما يفيض من القلم عليها من العلوم و النقوش المنطبعة في الأفلاك، المنتقشة بصور الحوادث الجزئية الزمانية بمجموعها اللوح القدري. و ينتهي إلى العناصر.

٩ ثمّ يرجع إليه بالتركيب و التمزيج في صور المواليد الثلاثة و مراتبها، حتّى يصل إلى الإنسان منصّباً بصنع جميع المراتب، فإنّ ترقّى بالعلم و العمل و سلك حتّى انتهى إلى الأفق الأعلى و رجع إلى البرزخ الجامع كما نزل منه، بلغ الحضرة الإلهية و اتّصف بصفات الله بحسب ما قدّر له من الإمكان و سبق العلم به عند تعيّن عينه، و اتسم بما أمكن له من الأسماء الإلهية التي هي مفاتيح غيبه، و اطّلع على ما في تلك الخزائن من العلوم.

١٢ و لم يبق بينه و بين الحضرة الأحديّة حجاب، فناسب بأحدية جمعه البرزخ الجامع، و اتّصل بالنقطة الأحديّة و تمّ به دائرة الوجود.

١٥ فكان أولاً باعتبار حقيقته و آخراً بانتهاء أحكام الكلّ إليه، إذ كان من الدائرة بمثابة النقطة التي انتهت الدائرة بها إلى أولها.

١٨ و لما كانت الموجودات - بأسرها - كدائرة^٣ هو نقطتها الأخيرة و هو جزء من العالم، شُبّه العالم بالخاتم - فإنّه حلقة -؛

و من حيث إنّ الإنسان من جملة أجزاء العالم و انتقش بنقوش العلوم التي في الحضرة الإلهية و حمل سرّ أسمائه و صفاته و ختم به العالم بأسره، شُبّه بالفصّ من الخاتم؛ فالحقّ - تعالى - بحسب أسمائه الحسنی يدبّر أمر الوجود باقتضاء هذه الأسماء أكوّان العالم، و يربّ بالأسماء التالية - التي هي أسماء الربوبية كلّها - بما يحتاج إليها و تطلبها و يمدّها و يبلغها إلى كمالها التي هي معاني الأسماء الإلهية في الإنسان الكامل البالغ إلى الحضرة الإلهية، فيربّه

الأسماء الإلهيّة حتّى تتّصف بها، وهذه الإضافات و الإمدادات هي الشؤون الإلهيّة.
ثمّ يتولّى بذاته ربوبيّة هذا الإنسان و يؤيّده بجميع أسمائه، فيعبده هذا الإنسان حقّ
عبادته بالعبوديّة الذاتيّة؛ و ليس وراء عبّادان قرية! [٥].

بسم الله الرحمن الرحيم

- ٩ (الحمد لله)، حمد الله - تعالى - على ما أنعم به عليه من معرفة الحِكم المنزلة على قلوب
أنبيائه - التي بينها و فصلها في فصوص كتابه - ، فلذلك وصفه بما دلّ على مقصده مراعاةً
لبراعة الاستهلال، و هو قوله: (منزل الحِكم على قلوب الكَلِم). و «الحكم»: جمع الحكمة؛
١٢ و هي العلم بحقائق الأشياء و أوصافها و أحكامها على ما هي عليه بالأقوال و الأفعال
الإرادية المقتضى لسدادها و صوابها، فإنّ من العلوم ما لا يتعلّق بالأفعال كمعرفة الحقّ -
تعالى - و الحقائق المجردة من الأسماء الإلهية، و علوم المشاهدات و المعارف الذوقية من
المعاني الكلية، و هي «علوم الأرواح». و منها ما يتعلّق بها و لا يقتضي إتقانها و سدادها -
١٥ كعلوم النفوس الجزئية المدركة بقواها - . و منها الجامعة للكليات و الجزئيات الفائضة
أصولها من الأرواح المضبوطة جزئياتها و فروعاتها، المحكمة بانطباق كليّاتها على جزئياتها،
المبقية جزئياتها بكليّاتها، و هي حكم القلوب المتوسطة بين الأرواح و النفوس.
١٨ و «الكلم» مستعارة لذوات الأنبياء و الأرواح المجردة عن عالم الجبروت المسمّى
باصطلاح الإشرافيين «الأنوار القاهرة»، [٦] إمّا MA3/ لأنهم وسائط بين الحقّ و الخلق
تصل بتوسّطهم المعاني التي في ذاته - تعالى - إليهم - كالكلمات المتوسطة بين المتكلّم و
٢١ السامع لإفادة المعنى الذي في نفس المتكلّم للسامع - ، أو لتجرّدها عن الموادّ و تعيينها
بالإبداع و تقدّسها عن الزمان و المكان الموجودة بكلمة «كن» في عالم الأمر إطلاقاً لاسم

السبب على المسبب؛ والدليل على الاستعمال بالمعنى المذكور قوله - تعالى - : ﴿ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ ﴾ [٤/١٧١]؛ وقوله عن الملائكة: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُشِيرُكَ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ ﴾ [٣/٤٥]، وقول النبي - صلى الله عليه وسلم - في دعواته: «أعوذ بكلمات الله التامات، وأعوذ باسمك الأعظم و بكلمتك التامة» [٧]؛ وهنا مخصوصة بذوات الأنبياء بقرينة إضافة «القلوب» إليها.

وقد تطلق الكلمة على كل موجودٍ يصدر من الله لدالاتها على معانٍ في ذاته، ولهذا قيّد المجردات بالتامات.

(بأحدية الطريق الأمم) «الطريق الأمم»: الصراط المستقيم، لأن «الأمم»: القرب [٨]، وأقرب الطرق: المستقيم؛ ولا يكون إلا واحداً - أي: طريق التوحيد الذاتي المشار إليه في سورة هود بقوله تعالى: ﴿ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ - [١١/٥٦]. يعني بالقائها (من المقام الأقدم) الذي هو أحدية الذات المنزهة عن تكثر الأسماء والصفات إلى قلوبهم بلا واسطة، فإن الأحدية سارية في الكل، و سريانه بذاته صراطه المستقيم. ولا أقدم من الذات، فوصف الطريق «بالأمم» وصف بالمصدر، كما يقال: طريق قصد، قال الله - تعالى - : ﴿ وَ عَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ ﴾ [١٦/٩].

وقوله: «بأحدية» متعلق بـ «منزل»، إما بمعنى الظرفية SA3/ - كقولك: حججت بطريق الكوفة -، وإما بمعنى اللام و تضمين الإنزال معنى الإخبار و الأمر - كقولك: نزل القرآن بتحليل البيع و تحریم الربا - . أي: منزل الحكم أمراً أو مخبراً بأن الطريق الأقرب واحدٌ ليس إلا التوحيد الذاتي؛ كقوله - تعالى - : ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ ﴾ ... الآية - [٣/٦٤].

قوله: (وإن اختلفت الملل والنحل) إشارة إلى اعتراض، جوابه: (لاختلاف الأمم)؛ كأنه قيل: إن كان طريق نزول الحكم إلى قلوب الأنبياء - أو المراد من إنزال الحكم - طريقاً واحداً، فلم اختلفت أديانهم؟!

فأجيب: بأنه «لاختلاف» استعدادات «الأمم» اختلفت صور سلوك طريق التوحيد

و كيفية سلوكها، مع أنّ المقصد والمراد و حقيقة الطريق واحد؛ كالخطوط الواصلة بين المركز و نقط المحيط، فإنّها طرقٌ شتى باعتبار اختلاف محاذيات المركز لكلّ واحدةٍ من النقط المفروضة في المحيط، مع أنّ الكلّ طريقٌ من المحيط إلى المركز؛ و كالمعالجات المختلفة التي يُعالج بها طبيبٌ واحدٌ لأمراضٍ مختلفةٍ، فإنّ المراد منها واحدٌ - و هو الصّحة -، و كلّها في كونها طريق ردّ المرض إلى الصّحة واحدٌ.

٦ فطريق نزول الحكم إلى الأنبياء واحدٌ و المراد منه - و هو الهداية إلى الحقّ بطريق التوحيد - واحدٌ. لكن اختلاف استعداداتهم اقتضى اختلاف الملل و النحل، فإنّ إصلاح كلّ أمةٍ يكون بإزالة فسادٍ يختصّ بها، و هدايتهم إنّما تكون من مراكزهم و مراتبهم المختلفة بحسب طباعهم و نفوسهم.

٩ (و صلى الله على ممدّ /SB3/ الهمم من خزائن الجود و الكرم). «الهمّة»: قوّة القصد في طلب كمالٍ يليق بحال العبد، فِعْلَةٌ من الهمّ بمعنى القصد، أي: نوعٌ منه - كالجلسة من الجلوس -. و لكلّ طالبٍ استعدادٌ خاصٌّ يطلب بهويّته كمالاً يليق به، و تلك الاستعدادات من مقتضيات أسماء الله - تعالى -. و كلّ اسمٍ يقتضي استعداداً خاصّاً فهو خزانة كمالٍ يقتضيه ذلك الاستعداد في الحضرة الواحديّة التي ظهرت فيها الأعيان و /MB3/ فصلت، فتلك الأسماء خزائن الجود و الكرم.

١٥ و لما كان محمّد الخاتم - صلى الله عليه و سلّم - صاحب الاسم الأعظم الشامل لحقائق جميع الأسماء، كان ممدّ الكلّ همّةً بما في خزانة الاسم الذي يربّ الحقّ - تعالى - صاحب تلك الهمّة به.

١٨ قوله: (بالقيل الأقوم) متعلّق بـ «الممدّ». و هو القول الحقّ الذي هو أعدل الأقوال - من «قام»: إذا اعتدل و استوى، يُقال: أقام العود: إذا قوّمه و عدّله. و يسمّى القيام من الركوع: «الاعتدال» -. (محمّد و على آله و سلّم). و إنّما كان قوله أقوم الأقوال - وإن كان قول كلّ نبي حقّاً -، لأنّه أكملهم و أمّته خير الأمم و مصدر قوله التوحيد الذاتي من مقام ﴿قَاب قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى ﴿ [١٠-٥٣]. و هو المقام الأقدم المقوم لكلّ

اسم، فيفيض بقوله منه^٤ ما في كل اسم من المعاني و الحقائق على كل استعداد ما يطلب بهمته؛ وأما سائر الأنبياء فيفيض كل منهم بقوله ما في بعض الأسماء، فعسى أن يكون /SA4/ في أمته من يطلب بهمته معنى لم يكن عند سائرهم، فيقوم قوله بحاجة البعض دون البعض. و أما نبينا - صلى الله عليه و سلم - فيقوم بمطلوب الكل، فيكون قوله أقوم.

(أما بعد؛ فإنني رأيت رسول الله - صلى الله عليه و سلم - في مبشرة أريتها في العشر الآخر من محرم سنة سبع و عشرين و ستائة بمحروسة دمشق، و بيده - صلى الله عليه و سلم - كتاب، فقال لي: هذا كتاب «فصوص الحكم»، خذه و اخرج به إلى الناس ينتفعون به؛ فقلت: السمع و الطاعة لله و لرسوله و لأولى الأمر منّا).

«المبشرة» في الأصل صفة الرؤيا، و هي من الصفات الغالبة التي تقوم مقام الموصوف، فلا يذكر معه الموصوف - كالبطحاء -، فلا يقال: «رؤيا مبشرة» كما لا يقال «أرض بطحاء». قوله: (كما أمرنا) إشارة إلى قوله - تعالى -: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [٤/٥٩].

قوله: (فحققت الأمنية)، أي: جعلت أمنيته حقاً. كأنه كان يتمنى أن يأخذ من الرسول هذا العلم و الإذن بإفشائه، فإذا رأى هذه الرؤيا تحققت أمنيته، إذ كان الكتاب الذي أعطاه في المنام صورة هذا العلم الذي فاض من روحه - عليه السلام - عليه؛ (و أخلصت النية و جردت القصد و الهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدّه لي رسول الله - صلى الله عليه و سلم - من غير زيادة و لا نقصان. و سألت الله أن يجعلني فيه) - أي: في إبراز هذا /SB4/ الكتاب - (و في جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان، و أن يخصني في جميع ما يرقه بناني و ينطق به لساني و ينطوي عليه جناني بالإلقاء السبّوحي و النفث الروحي). أي: يخصني فيما أكتب و أقول و يقع في قلبي بالخاطر الحقاني السبّوحي من الحضرة الأحديّة بلا واسطة أو بواسطة الروح - وهو الملك، كما قال صلى الله

عليه وسلّم: «نفث روح القدس في روعي أنّ نفساً لن تموت حتّى تستكمل رزقها» [٩] -
و الخواطر أربعة:

(١): الحقّاني؛

(٢): والملكي - وهما اللذان يسألهما في دعائه -؛

(٣): والشيطاني - وهو الذي اعتصم^٥ بالله منه في قوله: «وأن يجعلني فيه و في جميع

أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان»، أي: تسلّط بوسوسة -؛

(٤): والنفساني، وهو الذي احترز منه بقوله: (في الروح النفسي)، إذ^٦ «الروح» هو

القلب الخائف، ولا يكون الخوف إلّا في الجهة التي تلي النفس منه، وهو المسماة: بـ «الصدر»،

فنسبه إلى النفس طلباً لأن يبلغ الإلقاء - أو النفث - ذلك الوجه الذي يليها فينوّره و يشغله

بالمعنى الغيبي و يتأثر منه النفس فلا تتأثر فيه بالوسوسة، إذ لا تكون في حالة التأثر مؤثّرة؛ و

لذلك قيّد التخصيص بالإلقاء. (بالتأييد الإعتصامي)، فإنّه لولا تأييده - تعالى - و توفيقه

للإعتصام به لاستولت النفس عليه، فصارت مؤثّرة^{MA4} فيه لا متأثرة، (حتّى أكون

مترجماً^{SA5} لا متحكماً ليتحقّق من يقف عليه [من أهل الله أصحاب القلوب^٧] أنّه

من مقام التقديس) - أي: الحضرة الأحديّة، أو الروحية المقدّسة - (المنزّه عن الأغراض

النفسية التي يدخلها التلبس) أي: الأغراض الدنيوية التي يمكن أن تلبس بإظهار أنّه

لوجه الله و يلحقها الرياء و النفاق.

(و أرجو أن يكون الحقّ - تعالى - لما سمع دعائي قد أجاب ندائي؛ فما ألتى إلّا ما

يلقي إليّ).

ثمّ لما كان قوله: «أن يخصّني بالإلقاء السبّوحي و النفث الروحي»^٨، و قوله: (و لا أنزل

[في هذا المسطور^٩] إلّا ما ينزل به عليّ) تُوهم أنّه كان يدّعي النبوة، احترز عنه بقوله: (و

لست بنبيّ و لا رسول، ولكنّي وارث) للعلم من النبيّ ببركة صحّة المتابعة - لقوله عليه

الصّلاة و السّلام: «العلماء ورثة الأنبياء» [١٠] - (و لآخرتي حارث)؛ أي: لا أريد بإظهار

هذا العلم الحظّ الدنيوي، بل الأخروي.

(فَمِنْ اللَّهِ فَاسْمَعُوا
فَإِذَا مَا سَمِعْتُمْ
ثُمَّ بِالْفَهْمِ فَصَلُّوا
ثُمَّ مَنُّوا بِهِ عَلَى
هَذِهِ الرَّحْمَةِ الَّتِي
وَإِلَى اللَّهِ فَارْجِعُوا
مَا أَتَيْتُ بِهِ فَعُوا
مُجْمِلَ الْقَوْلِ وَاجْمَعُوا
طَالِبِيهِ؛ لَا تَمْنَعُوا!
وَسِعَتْكُمْ فَوَسَّعُوا

٣

و «الفاء» في ^{١٠} البيت الأول للسببية، و تقديم الصلة للتخصيص، أي: إذا كان ما أقوله إنما يكون بالإلقاء السبّوحي فلا تسمعه إلا من الله - لا مني! -، وإليه فارجعوا، لا إليّ.
قوله: (و من الله أرجو أن أكون ممن أيد فتأيد و أيد، و قيّد بالشرع الحمديّ المطهر فتقيّد و قيّد، و أن يحشرنا في زمرة كما جعلنا من أمته)، ظاهر.

٦

٩

(فأول ما /SB5/ ألقاه المالك على العبد من ذلك):

١٢

(فَصْحَمَةُ إِلَهِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ آدَمِيَّةٍ)

- ٩ لَمَّا اسْتَعَارَ «الْفَصْح» لِنَوْعِ الْإِنْسَانِ وَحَقِيقَتِهِ - الْمَعْبَرِ عَنْهُ بِآدَمَ، كَمَا قَالَ فِي «نَقْشِ الْفُصُوصِ»: «وَأَعْنِي بِآدَمَ: وَجُودُ الْعَالَمِ الْإِنْسَانِيِّ» [١١]؛ عَلَى أَنَّ الْعَالَمَ كَالْخَاتَمِ وَالْإِنْسَانَ كَفَصِّهِ - كَانَ قَلْبُ كُلِّ إِنْسَانٍ عَارِفٍ بِاللَّهِ كَامِلٍ فَصْحًا هُوَ مَحَلُّ حِكْمَتِهِ الْمَخْصُوصَةِ بِهِ، كَمَا قَالَ: «مَنْزِلُ الْحُكْمِ عَلَى قُلُوبِ الْكَلِمِ»، فَإِنَّ لِكُلِّ نَبِيٍّ مَرْتَبَةً مِنَ الْكَمَالِ هِيَ جُمْلَةُ عُلُومٍ وَحُكْمٍ مُتَّحِدَةٍ بِأَحَدِيَّةِ الْأَسْمِ الْإِلَهِيِّ الَّذِي هُوَ رَبُّهُ، فَلِذَلِكَ نَقَلَ الْفَصْحَ مِنْ قَلْبِهِ - الَّذِي هُوَ مَحَلُّ حِكْمَتِهِ - إِلَى الْفَصْلِ الْمَشْتَمِلِ عَلَى تِلْكَ الْحِكْمَةِ، وَسَمَّاهُ بِهِ لِلْمُنَاسَبَةِ.
- ١٢ ثُمَّ لَمَّا كَانَ الْإِلَهُ الْمَطْلُوقُ الَّذِي هُوَ مَعْبُودُ الْكُلِّ بِذَاتِهِ وَجَمِيعِ صِفَاتِهِ لَا يَتَجَلَّى إِلَّا فِي هَذَا النَّوْعِ خَصَّ الْفَصْحَ الْمَشْتَمِلَ عَلَى «الْحِكْمَةِ الْإِلَهِيَّةِ» بِـ «الْكَلِمَةِ الْآدَمِيَّةِ».
- ١٥

١٨

- لَمَّا شَاءَ الْحَقُّ - تَعَالَى - «الْمَشِئَةُ»: اقْتَضَاءُ الذَّاتِ لِمَا يَقْتَضِيهِ الْعِلْمُ، فَهِيَ لَازِمَةٌ لِجَمِيعِ الْأَسْمَاءِ - لِأَنَّ كُلَّ اسْمٍ هِيَ الذَّاتُ مَعَ صِفَةٍ -، فَمَقْتَضَى الذَّاتِ لَازِمٌ لِكُلِّ اسْمٍ؛ وَهَذَا قَالَ: (مَنْ حَيْثُ أَسْمَاؤُهُ الْحَسَنَى الَّتِي لَا يَبْلُغُهَا الْإِحْصَاءُ)، أَيِ: لَمَّا شَاءَ مَشِئَةً ذَاتِيَّةً أَزَلِيَّةً نَافِذَةً فِي جَمِيعِ الْأَسْمَاءِ، بِحَيْثُ تَطْلُبُ الْكُلَّ - أَيِ: الذَّاتُ مَعَ جَمِيعِ الْأَسْمَاءِ - (أَنْ يَرَى أَعْيَانَهَا) بِظُهُورِهَا، وَ«ظُهُورِهَا»: اقْتِضَاؤُهَا لَوْجُودِ الْعَالَمِ مَعَ مَا فِيهِ حَتَّى الْإِنْسَانَ، وَهَذَا قَالَ: (وَإِنْ
- ٢١

- شئت قلت أن يرى عينه)، لأن أعيانها عينه باعتبار كثرة التعينات /SA6/ و النسب (في كون جامع يحصر الأمر كله) و هو الإنسان الكامل أو العالم معه. قوله: (لكونه متصفاً بالوجود) علة لرؤيته - تعالى - عينه في الكون الجامع. أي: لكون ذلك الكون الجامع متصفاً بالوجود، و ذلك لأن الوجود الإضافي عكس للوجود الحقيقي المطلق، فإن الحقيقي المطلق الواجب المقوم لكل شيء - الذي هو الحق تعالى - إذا ظهر في الممكن تقيده به و تخصص بالمحل، فكان ممكناً من حيث التخصص و التقييد. و كل مقيد اسم، فهو اسمه النور من حيث الظهور و كان^{١١} كعكس صورة الرأي في المرآة المجلوة التي يرى الناظر صورته فيها.
- و في بعض النسخ: «لكونه متصفاً بالوجوه»، فهو علة للحصر؛ أي: يحصر الأمر الإلهي - كله - لكونه متصفاً بالوجوه الأسمائية، فإن كل اسم وجه يرى الحق نفسه فيه /MB4/ بوجه و يرى عينه من جميع الوجوه في الإنسان الكامل الحاصر للأسماء كلها.
- و «اللام» في «الأمر» للاستغراق، أي: يحصر الأمور كلها؛ أو بدل من المضاف إليه، بمعنى: أمره، و هو إيجاد^{١٢}.
- (و يظهر به سرّه إليه) منصوب عطفاً على «يرى»، أي: يرى عينه في كون جامع و يظهر بذلك الكون سرّه - أي: وجوده الخفي - إليه؛ أو مرفوع عطفاً على يحصر، أي: في كون يحصر الأمر و سرّ الحق - تعالى - إليه. و «إليه» صلة ظهر بمعنى «له»، يقال: ظهر له و إليه بمعنى. و قد وجدت في نسخة قرأها الشيخ العارف مؤيد الدين - الشارح للكتاب هذا - [١٢] على الشيخ الكامل صدر الدين القنوي [١٣] /SB6/ بخطه: «بالوجوه». و في نسخة: و يظهر - بالنصب و الرفع معاً -.
- قوله: (فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤية نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة). تعليل للمشية المذكورة يتضمّن الجواب عن اعتراض مقدّر؛ هو أن الله - تعالى - أزليّ الذات و الصفات، و هو بصير في الأزل بذاته و غيره - كما قال أمير المؤمنين علي عليه السلام: «بصير إذ لا منظور إليه من خلقه» [١٤] -، فلا يحتاج في رؤية عينه إلى مظهر - كوجود العالم - يرى عينه فيه؛

فأجاب: إنّ بين الرؤيتين فرقاً بيناً وليست الرؤية الأولى مثل الثانية؛ وبين الفرق بقوله: (فإنّه يظهر له نفسه في صورةٍ يعطيها المحلّ المنظور فيه ممّا لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحلّ ولا تجلّيه له)؛ وهو تعليلٌ لنفي المماثلة بين الرؤيتين. والضمير للشأن و
 ٣ الجملة خبره. أو للحقّ، أي: أنّ الحقّ يظهر له عينه في صورة المرأة - وهي المحلّ المنظور فيه - من وجهٍ لم يظهر له من غير وجود هذا المحلّ ولا تجلّيه لنفسه فيه، فإنّ الظهور في المحلّ رؤيةً
 ٦ عينية منضمةً إلى علميّة وفي غير المحلّ رؤيةً علميّةً فقط. كما أنّ تخيل الإنسان صورةً حسنةً جميلةً في نفسه لا يوجب له من الاهتزاز والبهجة ما توجب مشاهدته لها ورؤيته إياها.
 قوله: (وقد كان الحقّ أوجد العالم - كلّه - وجود شبحٍ مسوّى لا روح فيه، وكان
 ٩ كمرآةٍ غير مجلّوةٍ)، جملةٌ اعتراضيةٌ بين الشرط وجوابه، والشرط مشيئته SA7/ لرؤية أعيان الأسماء أو عينه في كونٍ جامعٍ. والأسماء مقتضيةٌ لوجود العالم لاقتضاء كلّ اسمٍ جزءً منه، فقد كان العالم موجدًا باقتضاءها له قبل وجود الإنسان الذي هو الكون الجامع، لأنّ كلّ
 ١٢ اسمٍ يطلب بانفراده ظهور ما اشتمل عليه - وهو الذات مع صفةٍ ما -، أي: وجوداً مخصوصاً بصفةٍ، والاسم الآخر وجوداً مخصوصاً بصفةٍ أخرى، فلم يكن لشيءٍ من الأسماء اقتضاء وجودٍ اتّحد به جميع الصفات، إذ ليس لأحدٍ من الأسماء أحديّة الجمع بين الصفات، فلم يكن
 ١٥ للعالم مظهريةٌ أحديّة جميع الوجود.

ولذلك شبّه قبل وجود الإنسان فيه بأمرين:

(١): شبحٍ مسوّى لا روح فيه؛

١٨ (٢): أو مرآةٍ غير مجلّوةٍ؛ إذ لم يظهر فيه وجه الله بل وجوه أسمائه. «فوجود شبحٍ» نصب

على المصدر، أي: أوجده وجوداً مثل وجود شبحٍ مسوّى لا روح فيه.

قوله: (و من شأن الحكم الإلهي أنّه ما سوّى محلاً إلّا ولا بدّ أن يقبل روحاً إلهياً

٢١ عبّر عنه بالنفخ فيه) معناه موقوفٌ على معرفة حكمه. وهو أنّ حكم الله - تعالى - أمره -

أي: إيجاد الأشياء بقوله «كن» - . والله عين الوجود المحض المطلق الذي هو أظهر الأشياء و نور الأنوار، فهو متجلّ بذاته لذاته دائماً، فتسويته للمحلّ ظهوره في صورة اسمٍ. وذلك

الاسم هو عينه مقيّداً بصفةٍ من الصفات القابليّة، فلا يظهر فيه إلّا عينه. و ذلك الظهور قبوله لروح، و عينه هو /SB7/ الموصوف بكلّ صفةٍ. إلّا أنّه لا يظهر في ذلك المحلّ إلّا بصفةٍ واحدةٍ من الصفات الفاعلية - و ذلك هو الخلق باليدين^{١٣} -؛ فهو روحٌ إلهيٌّ. و معنى «النفخ فيه»: هو الظهور فيه بتلك الصفة؛

و لذلك قال: (و ما هو إلّا حصول الاستعداد /MA5/ من تلك الصورة المساواة لقبول الفيض التجلّي الدائم الذي لم يزل و لا يزال)، أي: لقبول الفيض الذي هو التجلّي الدائم، فهو بمعنى اسم الإشارة - كما في قول رؤبة [١٥]:

فِيهَا خُطُوطٌ مِنْ سَوَادٍ وَ بَلَقَ كَأَنَّهُ فِي الْجَلْدِ تَوَلَّيْعُ الْبَهَقِ [١٦] -

أي: كأنّ ذلك، أي: و ما ذلك. و هو إشارةٌ إلى ما ذكر من قوله: «ما سوى محلاً إلّا و لا بدّ أن يقبل روحاً إلهيّاً»، أي: اقتضاء تسوية المحلّ لقبول الروح الإلهي؛ مثاله «الشهب»، و هي الأبخرة المستعدّة للاشتعال في حيّز النار إذ لا بدّ لها من الاشتعال.

ولمّا ذكر الاستعداد و الفيض لزم وجود المستعدّ الذي هو القابل، فقوله (و ما بقي إلّا قابلٌ) اعتراضٌ منه على نفسه، كأنّه قيل: إذا كان الاستعداد و الفيض منه، فما المستعدّ القابل؟؛

فقال: (و القابل لا يكون إلّا من فيضه الأقدس). و قد فسّر الفيض بالتجلّي، فكأنّه قال: له تجلّيان:

(١): ذاتيٌّ؛ و هو ظهوره في صورة الأعيان القابلة في الحضرة العلميّة الأسماوية، و هي الحضرة الواحدية. فذلك الظهور ينزل عن الحضرة الأحديّة إلى الحضرة الواحدية. و هو «فيضه الأقدس»، أي: تجلّي الذات بدون الأسماء الذي لا كثرة فيه أصلاً. فهو الأقدس، أي: أقدس من:

(٢): التجلّيّ الشهوديّ الأسماويّ /S.../ الذي هو بحسب استعداد المحلّ، لأنّ الثاني موقوفٌ على المظاهر الأسماويّة التي هي القوابل؛ بخلاف التجلّيّ الذاتي، لأنّه لا يتوقّف على شيءٍ، فيكون أقدس. فنه الابتداء بالتجلّي الذاتي - كما ذكر في المقدّمة [١٧] -، و إليه الانتهاء

بالتجلي الشهودي.

(فالأمر) - أي: الشأن، وهو الایجاد و التصريف و التكمیل - (كله منه - ابتداءه و انتهاءه - ، فإليه يرجع الأمر كله كما ابتداء منه).

٣

قوله: (فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم) جواب «لما»، و لما وسط بين «لما» و جوابه علة المشيئة و انجرّ الكلام إلى اقتضاء أسماه - تعالى - وجود العالم المحتاج إلى الجلاء، و جب إيراد «فاء السببية» في جوابه. لأنّ تعليل المشيئة المخصوصة تسبّب للجلاء. و إن كان «لما» لم يقتض ذلك، لأنّها تقتضي مقارنة الشرط و الجزاء فحسب، فجمع بين السببية و المقارنة. (فكان آدم) أي: حقيقة الإنسان - كما ذكر [١٨] - (عين جلاء تلك المرأة و روح تلك الصورة) بمناسبة أحدية الجمع، فإنّ الحضرة الإلهية جامعة للأسماء كلّها لا واسطة بينها و بين الذات، فكذلك الحضرة الإنسانية جامعة لها؛ إذ الوجود نزل من أحدية جمع الذات إلى الحضرة الإلهية و فاض في مراتب الممكنات على الصورة الانتشارية حتّى انتهى إلى الإنسان منصّباً بصيغ جميع المراتب، فصار الإنسان برزخاً جامعاً لأحكام الوجوب و الإمكان - كما كانت الحضرة الإلهية جامعة للذات و الأسماء كلّها - ، فظهر فيه ما في الحضرة الإلهية، فكان العالم بوجوده مرآة مجلوة و لم تبق واسطة بين الحضرة الإنسانية و الذات الأحدية. و إذا كان جلاء مرآة العالم كان روح صورته.

١٥

(و كانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم بـ «الإنسان الكبير»)، فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية و الحسية التي في النشأة الإنسانية: فكانت القوى الروحانية و النفسانية ملائكة وجود الإنسان، لأنّ قوى العالم اجتمعت فيه بأسرها، فالإنسان عالم صغير و العالم إنسان كبير بوجود الإنسان فيه، لأنّ أحدية جمع الوجود - التي ناسب بها العالم الحضرة الإلهية - لم توجد في جميع أجزائه إلّا في الإنسان، فكان الإنسان مختصراً من الحضرة الإلهية؛ و لهذا قال: «إن الله خلق آدم على صورته» [١٩].

٢١

قوله: (وكلّ قوّة منها محبوبة بنفسها)، إذ لم يكن عندها الحياة الإجتماعية، فلا تدرك ما

ليس فيها؛ فهي /MB5/ (لا ترى شيئاً أفضل من ذاتها)، لمعرفة نفسها و ما تحتها و احتجابها عما فوقها.

٣ قوله: (و إنَّ فيها - فيما تزعم ! - الأهلِيَّة لكلِّ منصبٍ عالٍ و منزلةٍ رفيعةٍ عند الله) بكسر «إنَّ»، و «إنَّ في هذه النشأة على حسب زعمها» أي: زعم النشأة الأهلِيَّة، لما ذكر بالحقيقة. أو بفتحها عطفاً على «أفضل»، أي: لا ترى أنَّ في هذه النشأة على زعمها الأهلِيَّة. و في بعض النسخ: «و إنَّ فيها ما يزعم الأهلِيَّة»، أي: شيئاً يزعم الأهلِيَّة؛ و هو قلبه لا غير، أي: نفسه الناطقة و حقيقته، لأنَّ القوى محجوبةٌ عنها. و لفظة «ما» على الأوَّل مصدرِيَّة، و على الثاني موصوفةٌ.

٩ قوله: (لما عندها) تعليلٌ لدعوى الأهلِيَّة المذكورة، أي: لما عندها (من الجمعيَّة الإلهيَّة بين ما يرجع من ذلك إلى الجناح الإلهيِّ و إلى جانب حقيقة الحقائق، و في هذه النشأة الحاملة لهذه الأوصاف إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلِّيَّة التي حصرت قوابل العالم كلَّه - : أعلاه و أسفله -). أي: من بين ثلاثة أشياء: أحدها الجناح الإلهيِّ - و هو الحضرة الواحدة -؛

و الثاني: حقيقة الحقائق - أي: الأحدية -، و هي الذات التي بتجلِّيها يتحقَّق الحقائق كلَّها. و هي حقيقة الوجود من حيث هو هو، فهي بحقيقتها تحقَّق حقائق العالم العلويِّ و السفليِّ، و لهذا و سطَّها بين العالم الروحاني و بين العالم الجسماني؛

و الثالث: الطبيعة الكلِّيَّة المحاصرة للقوابل كلَّها. فهذه الجمعيَّة هي أحدية حقيقة الحقائق في معاني الأسماء و عوالم الروحانيَّات و في صور الأسماء و عوالم الجسمانيَّات، فلا يخرج من أحدية الجمعيَّة الإنسانيَّة شيءٌ. و في الكلام تقديمٌ و تأخيرٌ، تقديره: «و إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلِّيَّة التي حصرت قوابل العالم كلَّه - : أعلاه و أسفله - في هذه النشأة الحاملة لهذه الأوصاف». «و الكلَّ» بدلٌ من «الطبيعة»، أو عطف بيانٍ لها، و المراد الطبيعة الكلِّيَّة الجسمانيَّة المحاصرة لطبائع أنواع الأجسام الفلكيَّة و العنصريَّة.

قوله: «و في هذه النشأة الحاملة لهذه الأوصاف من القوى الروحانيَّة و لوازمها - من

الحياة و القدرة و العلم و الإرادة و أمثالها -»، يشعر بأن الأوصاف المحمولة من النشأة المعنوية الروحانية، المعبر عن عالمها «بالجناب الإلهي».

- ٣ (و هذا لا يعرفه عقلٌ بطريق نظرٍ فكريٍّ)، فإنّ العقل من الجناب الإلهي التي هي الحضرة الواحديّة، فلا يدرك إلاّ الحقائق المتعيّنة الكلّيّة مع لوازمها في عالمها الروحاني. و أمّا الجزئيات الجسمانيّة التي هي ما تقتضيه الطبيعة الكلّيّة التي حصرت قوابل العالم، فلا يعرفها. و كذلك لا يعرف الحقيقة التي تحقّق الحقائق الكلّيّة و الجزئيّة، أي: الذات التي تحقّق بفيضها الأقدس - أي: تجلّي الذاتي - حقائق الروحانيات و الجسمانيات و بتجلّيها الشهودي و اسمها النور يظهر الكلّ، فإنّها لا يعرفها إلاّ عينها.
- ٦ قوله: (بل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلاّ عن كشفٍ إلهيٍّ منه يعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه).

- إشارة إلى أنّ صور العالم أيضاً حقائق و أعيان، و أصل الحقائق هو الذات الأحديّة. فحقيقة الحقائق كما تحقّق الحقائق الروحانيّة في العالم الذي سمّاه الجناب الإلهي - لتحقّق أسماء الألوهيّة فيه -، فهي تحقّق الحقائق الجسمانيّة في العالم السفلي بتجلّي واحدٍ ذاتيٍّ.
- ١٢ فأصل الجميع - أي: الجناب الإلهي و ما تقتضيه الطبيعة الكلّيّة الحاصرة للقوابل - واحدٌ، و هو الذات الأحديّة السارية في الكلّ، ولهذا قال - عليه الصّلاة و السّلام -: «لودلّي أحدكم دلوه لهبط على الله» [٢٠]. ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهُ﴾ [٤٣/٨٤].
- ١٥ و كيف يدرك العقل هذا المعنى؟!، فإنّه لا يدركه إلاّ هو نفسه، و لا يكشف إلاّ على من يأخذه من نفسه بنفسه. (فسمّي هذا المذكور «إنساناً» و «خليفةً»). فأما إنسانيّته فلعموم نشأته و حصره الحقائق كلّها) أي: لأنّ نشأته تحوي الحقائق كلّها و جميع مراتب الوجود MA6/ العلويّة و السفليّة بأحديّة الجمع التي ناسب بها حقيقة الحقائق، و هي الجمعيّة لمذكورة، إذ لا شيء في النشأتين إلاّ و هو موجودٌ فيه. أي: لامتريّة في الوجود إلاّ و شيءٌ منها فيه، فناسب الكلّ و أنس به. فسمّي إنساناً لأنّه عالمٌ صغيرٌ، و العالم يسمّي إنساناً كبيراً.
- ٢١

أو باعتبار آخر (و هو) أنه (للحقّ بمنزلة إنسان العين من العين الذي به يكون النظر، و هو المعبر عنه بالبصر) لأنّ الله - تعالى - نظر به إلى الخلق فرحمهم.

٣ (فلهذا سمّي «إنساناً») أيضاً. و المعنى أنّه المقصود من خلق العالم، لأنّه الحامل للسرّ الإلهيّ و أمانته - أي: معرفته -، و المقصود من الكلّ معرفته - كما قال: «... فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق...» [٢١] -، فلولا محبة المعرفة لم يخلق الخلق. فلا يعرفه من العالم إلاّ الإنسان، فلولا الإنسان العارف بالله لم يخلق العالم، فالعالم تابع لوجوده.

٦ (فإنّ به نظر الحقّ إلى خلقه فرحمهم) أي: فهو الذي نظر به إلى الخلق الموقوف هو عليهم فرحمهم بالإيجاد. (فهو الإنسان الحادث) بجسده (الأزليّ) بروحه (و النّشء الدائم الأبديّ) بحقيقته الجامعة بجسمانيّته و روحانيّته، لأنّه إذا انتقل من هذا العالم إلى الآخرة يعمر الآخرة في النشأة الثانية؛ (و الكلمة الفاصلة) - أي: المميّزه للحقائق - (الجامعة) لعموم نشأته - كما ذكره -.

١٢ (فتمّ العالم بوجوده) لمظهريّته لأسمائه - تعالى - كلّها.

١٥ قوله: (فهو من العالم كفصّ الخاتم من الخاتم. و هو محلّ النقش و العلامة التي بها يختم الملك على خزائنه)؛ معلومٌ من المقدّمة الثالثة. (و سمّاه «خليفةً» لأجل هذا) أي: لأنّ نقش اسمه الأعظم - و هو الذات مع الأسماء كلّها - منقوشٌ في قلبه، الذي هو فصّ الخاتم. فيحفظ به خزانة العالم بجميع ما فيه على النظام المعلوم و النسق المضبوط.

١٨ (لأنّه الحافظ خلقه به؛ كما يحفظ الختم الخزائن). أي: لأنّ الإنسان الكامل هو الحافظ خلق الله بالحكمة الأحدية و الواحدية الأسمائيّة البالغة التي هي نقش قلبه، و هي العدالة - أعني: صورة الوحدة في عالم الكثرة الذي هو خزانة القوابل و الآلاء كلّها -؛ كما يحفظ الختم الخزائن.

٢١ (فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحدٌ على فتحها إلاّ بإذنه)، لأنّ الختم صورة الجمعية الإلهيّة. و العلامة التي هي نقش الفصّ هو الإسم الأعظم، فلا يجسر أحدٌ من خصوصيّات طبائع العالم - التي هي الأسماء الفاصلة - على فتحها إلاّ بإذنٍ خاصٍّ من الله

على مقتضى حكمته.

(فاستخلفه في حفظ العالم)، لأنّه مظهر الحقّ الأعظم و الله باطنه، فيحفظ بإذنه و ما

٣ جعل في يده من المفاتيح الأسمائية صورة العالم.

(فلا يزال العالم محفوظاً مادام فيه هذا الإنسان الكامل). لأنّ الخليفة ظاهرٌ بصورة

مستخلفه في حفظ خزائنه و الله يحفظ صور خلقه في العالم بصورته، فإنّها طلسم الحفظ من

٦ حيث مظهريته لأسمائه و واسطة تدبيره بظهور تأثيرات أسمائه فيها.

(ألا تراه إذا زال و فكّ من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحقّ فيها و خرج ما

كان فيها و التحق بعضه ببعض و انتقل الأمر إلى الآخرة، فكان ختماً على خزانة

٩ الآخرة ختماً أبدياً). أي: زال، لأنّ النشأة العنصرية الدنيوية لا تحمل دوام الحفظ فلم يبق

فيها ما اختزنه الحقّ من العلوم و المعارف الكلية و الجزئية و الأخلاق الإلهية، و فارقها

نشأته الروحانية - أي: فطرته الأولى - بخراب دنياه - أي: نشأته الصورية - و التحق الجزء

١٢ الروحاني بالروحانيات في الحضرات - أي: البرازخ العلوية - و ما فوقها و الجسماني كلّ

جزءٍ بكّله من الجسمانيات، و انتقل العبارة إلى الآخرة - أي: العوالم الروحانية أو النشأة

الثانية - في القيامة.

١٥ قوله: (فظهر جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية).

فحازت رتبة الإحاطة و الجمع بهذا الوجود و به قامت الحجة لله - تعالى - على

الملائكة. فتحقّق!، فقد وعظك الله بغيرك. و انظر من أين أتى على من أتى عليه!

١٨ أي: /MB6/ حجّ من حجّ و بكت من بكت، ظاهرٌ. و أصل «أتى عليه» أي: أهلكه، و

يستعمل في كلّ مكروهٍ.

قوله: (فإنّ الملائكة لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذا الخليفة و لا وقفت مع ما

٢١ تقتضيه حضرة الحقّ من العبادة الذاتية، فإنّه ما يعرف أحدٌ من الحقّ إلّا ما تعطيه

ذاته، و ليس للملائكة جمعية آدم و لا وقفت مع الأسماء الإلهية التي تخصّها و سبّحت

الحقّ بها و قدّسته، و ما علمت أنّ الله أسماء ما وصل علمها إليها، فما سبّحت الحقّ بها

ولا قدّسته. فغلب عليها ما ذكرناه، وحكم عليها هذا الحال. فقالت من حيث النشأة:
 ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا﴾؟ [٢/٣٠]، وليس إلاّ النزاع وهو عين ما وقع منهم.
 ٣ فما قالوه في حقّ آدم هو عين ما هم فيه مع الحقّ. فلولا أنّ نشأتهم تعطي ذلك ما
 قالوا في حقّ آدم ما قالوه وهم لا يشعرون، فلو عرفوا نفوسهم لعلموا، ولو علموا
 لعصموا، ثمّ لم يقفوا مع التجريح حتّى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التقديس و
 ٦ التسبيح. وعند آدم من الأسماء الإلهيّة ما لم تكن الملائكة عليها، فما سبّحت ربّها بها
 ولا قدّسته عنها تقديس آدم وتسيبحة. فوصفت الحقّ لنا ما جرى لنقف عنده و
 نتعلّم الأدب مع الله - تعالى -). أي: لم تطلع على ما تقتضيه نشأة آدم من الجمعية الإلهيّة و
 ٩ ظهوره بصورة الحقّ وعزّته بكونه مطلوباً بجميع الأسماء، ولا على ما تقتضيه الحضرة
 الإلهيّة من أن يُعبد بعبادة ذاتيّة - أي: يطلب عابداً يعبد ذاته بجميع أسمائه -. فهو من حيث
 أنّه مطلوب جميع الأسماء أعزّ الموجودات، ومن حيث أنّه عابد ربّه بجميع الأسماء أدلّ
 ١٢ الأشياء؛ إذ لا يعبد الله العبادة الذاتيّة النائمة بجميع الأسماء إلاّ الإنسان الكامل، ولهذا عبدوا
 الحجارة والجماادات - فإنّه لا يعبد أحدٌ معبوداً إلاّ إذا عرفه ولا يعرف إلاّ ما تقتضيه ذاته
 بأن يكون فيه، فيدركه بالذوق -. وليس للملائكة جمعيّة آدم، فلم تطلع على الأسماء التي
 ١٥ تخصّ جمعيّة آدم وسبّحت الحقّ وقدّسته جمعيّة آدم بها. ولم تعرف أنّ الله أسماء لم يصل
 علمها إليها، فما سبّحته بها ولا قدّسته، فغلب عليها مقتضى نشأتها. فقوله: «ولا وقفت مع
 الأسماء الإلهيّة التي تخصّها وسبّحت الحقّ بها وقدّسته»، معناه بالقياس إلى قوله: «لم تقف
 ١٨ مع ما تعطيه نشأة هذه الخليفة» - على ما ذكرته من رجوع الضمير في «تخصّها» و «سبّحته»
 و «قدّسته» إلى جمعيّة آدم - ظاهرٌ.

و وجه آخر: وهو أن يكون «الوقوف» بمعنى الثبات، لا بمعنى الإطّلاع، والضامّ الثلاثه
 ٢١ ترجع إلى الملائكة، أي: لم تثبت الملائكة مع الأسماء التي تخصّها ولم تقف بحكمها حتّى
 شرعت في تجريح آدم وقدّحت فيه - إذ ما عرفت ما في آدم من الأسماء التي لم تعرفها -.
 فحكم عليها حالها التي هي النقص حتّى نسبوا النقص الذي هو مقتضى نشأتها إلى آدم؛

فقلت: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ [٢/٣٠]، لأنها أدركت بنقصها نقص آدم وما تحت حيطتها ومرتبتها من خواص القوة الشهوانية والغضبية واحتجبت عما فوق نشأتها من الأسماء التي ليست لها. فأظهرت النزاع الذي هو حالها ومقتضى نشأتها، لأن إدراك النقص والاحتجاب عن الكمال عين الإنكار والنزاع، فكان ما قالوا في حق آدم عين ما هم فيه مع الله.

٦ (فلا ندعى ما نحن متحققون به وحاوون عليه بالتيقيد). أي: ما أن كل واحد منا محقق به وحاوٍ عليه. والمحقق لا يلفت لفت العبارة، فلا حرج في أن تختلف الضمائر بالجمع والتوحيد. والمراد أن الحق - تعالى - قص لنا القصة لتعلم الأدب معه، فلا نعترض عليه ولا ندعي فيما تحقق عندنا ولا نشك فيه أنه علمنا أو حالنا على التعيين والتيقيد، لأنه علم الله. ٩ (فكيف أن نطلق في الدعوى! /MA7/ فنعم بها ما ليس لنا بحالٍ ولا نحن منه على علم). أي: فكيف ندعى ما ليس بعلمنا وحالنا، أو ندعى أنه هو الحق على التعيين والتقدير وليس وراءه علم - (فنفتضح!). ١٢

فهذا التعريف الإلهي مما أدب الحق به عباده الأدباء الأئمة الخلفاء)، أي: تعريف حال الملائكة في ادعاء مطلق التسبيح والتقديس، فإنه تأديب لعباده من الأناسي.

١٥

(ثم نرجع إلى الحكمة) أي: الحكمة الإلهية المذكورة، فإن قصة الملائكة اعتراض وقع في أثنائها على سبيل الاستطراد، ليعلم أن ما قالوا إنما قالوه لنقصان نشأتهم بالنسبة إلى نشأة آدم. ولم يعلموا أن تجربتهم أيضاً كمال له، فإن العبادة الذاتية إنما تتحقق بتجلي جميع الأسماء فيه. وتجلي اسم التوابع والعفو والغفور والعدل /SA8/ والمنتقم لا يمكن إلا إذا اقتضت المشيئة الإلهية جريان الذنب على العبد، ولذلك قال - عليه الصلاة والسلام - حكاية عن ربه: «أنين المذنبين أحب إلي من زجل المسبحين» [٢٢]. واعتبر بخطيئة آدم وداود - عليهما السلام - [٢٣]، فإن بعض كمالات العبد وقبول تجلي بعض الأسماء الإلهية موقوف على

٢١

١٨

انكساره بالذنب والإعتذار والتوبة، ولهذا قال - عليه الصلاة والسلام - : «لو لم تذنبوا
لخشيت عليكم ما هو أشد من الذنب: العجب! العجب! العجب!» [٢٤]. ألا ترى أن عصمتهم
حملتهم على قولهم: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾؟! [٢/٣٠]. ومن ثم قال - عليه
الصلاة والسلام - : «لو لا أنكم تذنبون، لذهب الله بكم و جاء بقوم يذنبون، فيستغفرون
فيغفر لهم!» [٢٥]. فضم بني آدم المعصية إلى الطاعة عبادةً توجب تجلّي الحق بأسماء كثيرة، و
ذلك ممّا لم تقف الملائكة عليه أيضاً، لقصور نشأتهم.

وإذا رجع إلى الحكمة مهّد قاعدةً يبتنى عليها ارتباط الحق بالخلق و تتبيّن منها الحكمة
في إيجاد العالم - وهي ظهور معنى الإلهية - ، فقال: (فنقول: اعلم! أن الأمور الكلّية وإن
لم يكن لها وجودٌ في عينها فهي معقولةٌ معلومةٌ - بلا شك! - في الذهن، فهي باطنةٌ
لا تزال عن الوجود الغيبي). يعني أن الأمور الكلّية - أي: المطلقة كالحياة والعلم مثلاً - لها
وجودٌ غيبي في العقل و وجودٌ عيني في الخارج - فإن الوجود الخارجي عين المطلق العقليّ
مقيّداً بقيد الجزئية - ، لكن الكلّية المطلقة SB8/ لا تزال معقولةً مندرجةً تحت اسم الباطن.
و لا توجد من حيث [كلّيته] ^{١٤} في الخارج، بل من حيث هي مقيّدة، وهي من تلك الحيثية
تندرج تحت اسم الظاهر ^{١٥}. وفي بعض النسخ: «لا تزول»، فعناه ومعنى «لا تزال» - بضمّ
التاء مبنياً للمفعول من «أزال» - واحد.

و «الغيبي» - بالغين المعجمة والباء - بمعنى المعقول. وعند بعض الشارحين: «عن
الوجود العيني» - بالعين الغير المعجمة والنون - [٢٦]، أي: لا يزول من حيث هي طبائع
مطلقة لا مقيّدة بقيد الكلّية عن الوجود العيني، فإن الكلّي الطبيعي موجودٌ في الخارج. وقرأ
«لا تزال» - بفتح التاء - على أنه من الأفعال الناقصة، أي: فهي باطنة عن الوجود العينيّ
الشخصيّ لا تزال كذلك، بحذف الخبر - لدلالة «باطنة» عليه - . أو «باطنة» - بالنصب -
على تقديم الخبر، أي: فهي لا تزال باطنة عن الوجود العيني. والأوّل أظهر وأوفق لما بعده
من قوله: «و لم تزل عن كونها معقولةً في نفسها».

(ولها الحكم والأثر في كلّ ما له وجودٌ عينيّ). أي ^{١٦}: للأمور الكلّية الحكم والأثر في

- كلّ ماله وجودٌ عينيٌّ؛ كتأثير العلم والحياة في الموصوف بهما، فيحكم عليه بأنّه حيٌّ عالمٌ ولا يحكم عليه إلّا إذا كان فيه عين الحياة والعلم. وهذا معنى قوله: (بل هو عينها لا غيرها)،
- ٣ يعنى: أنّ الأمر الكلّي كالعلم والحياة عين الوصفين الموجودين في ذلك الموصوف لا غيرهما؛ والمراد بقوله: (أعني أعيان الموجودات العينية): أعيان الأوصاف لا MB7/ أعيان الموصوفات، فإنّ للموصوف أيضاً معنىً كليّاً وهو الإنسان المطلق - فإنّه عين هذا الإنسان
- ٦ مع قيد الجزئية -، فهذه نسبة الحياة والعلم المطلقين إلى الوصفين المقيدين. (و لم تزل عن كونها SA9/ معقولةٌ في نفسها، فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات، كما هي الباطنة من حيث معقوليتها). أي: الكلّيات وإن ظهرت في الصورة الجزئية فهي باقيةٌ على معقوليتها من حيث كليتها لم تزل عن كونها باطنةً مع كونها ظاهرةً.
- ٩ (فاستناد كلّ موجودٍ عينيٍّ لهذه الأمور الكلّية التي لا يمكن رفعها عن العقل و لا يمكن وجودها في العين، وجوداً تزول به عن أن تكون معقولةً). أي: استناد كلّ موجودٍ شخصيٍّ يكون إلى هذه الموجودات الكلّية أبداً مع بقائها في عالم العقل على كليتها، لا تزول عن ذلك الوجود الغيبي أبداً - أي: العينيّ موجود فيه - . فقوله: «فاستناد» مبتدأ خبره: «لهذه الأمور». و «اللام» بمعنى «إلى».
- ١٥ قوله: (و سواء كان [ذلك] ١٧ الموجود العيني موقّتا أو غير موقّت) أي: زمانياً أو غير زمانياً، وكلٌّ منهما إمّا جسمانيٌّ أو غير جسمانيٍّ؛ فالجسماني الموقّت كأجسادنا، وغير الموقّت كالفلك الأعظم - فإنّ الزمان مقدار حركته، فلا يكون جسمه زمانياً -، والروحاني الموقّت كنفوس الحيوانات، وغير الموقّت كالأرواح العلوية المجردة (نسبة الموقّت وغير الموقّت
- ١٨ إلى هذا الأمر الكلّي المعقول نسبةً واحدةً) أي: كلّها في استنادها إلى الأمر الكلّي المعقول سواءً.
- ٢١ (غير أنّ هذا الأمر الكلّي يرجع إليه حكمٌ من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينية؛ كنسبة العلم إلى العالم والحياة إلى الحيّ، فالحياة حقيقةٌ معقولةٌ والعلم حقيقةٌ SB9/ معقولةٌ متميّزةٌ عن الحياة، كما هي أنّ الحياة

متميزة عنه. ثم نقول في الحق - تعالى - : «إن له علماً و حياة» فهو الحي العالم، و نقول في الملك: «إن له حياة و علماً» فهو الحي العالم، و نقول في الإنسان: «إن له حياة و علماً» فهو الحي العالم، و حقيقة العلم واحدة و حقيقة الحياة واحدة و نسبتها^{١٨} إلى العالم و الحي نسبة واحدة؛ و نقول في علم الحق إنه قديم و في علم الإنسان إنه محدث. فانظر ما أحدثته الإضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة!.

و انظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات و الموجودات العينية. فكما حكم العلم على من قام به أن يقال فيه عالم، حكم الموصوف به على العلم بأنه حادث في حق الحادث، قديم في حق القديم. فصار كل واحد محكوماً به محكوماً عليه. و معلوم أن هذه الأمور الكلية و إن كانت معقولة فإنها معدومة العين موجودة الحكم، كما هي محكوم عليها إذا نسبت إلى الموجود العيني. فتقبل الحكم في الأعيان الموجودة، و لا تقبل التفصيل و لا التجزي، فإن ذلك محال عليها؛ فإنها بذاتها في كل موصوف بها. كالإنسانية في كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم تتفصل و لم تعدد بتعدد الأشخاص و لا برحت معقولة. أي: لكن الموجود العيني يحكم على الكلي الغيبي بمقتضى حقيقته، و الكلي أيضاً يحكم على الجزئي بحقيقته، كما أن العلم و الحياة بالنسبة إلى الله - تعالى - محكوم عليهما بالقدم الذي هو مقتضى حقيقته - تعالى - ، و بالنسبة إلى الإنسان SA10/ و الملك محكوم عليهما بالحدوث بمقتضى حقيقي الإنسان و الملك؛ و كذلك العلم و الحياة يحكمان على كل موصوف بهما بأنه حي عالم.

فلكل واحد من الغيبي و العيني حكم على صاحبه بمقتضاه مع أن حقيقة العلم حقيقة واحدة لم تنقسم و لم تختلف باختلاف الحكم العارض لها بسبب الإضافة؛ و كذا الحياة و نسبتها إلى الموصوفين بها، فإنها نسبة واحدة لم تختلف. فانظر إلى هذا الارتباط بين الموجودات العينية MA8/ و بين الموجودات الغيبية، مع أن المعقولات الغيبية كليات معدومة العين في الخارج من حيث كليتها، فإن^{١٩} كل موجود عيني مشخص جزئي.

و ألفاظ الكتاب ظاهرة.

قوله: (وإذا كان الارتباط بين من له وجودٌ عينيٌّ وبين من ليس له وجودٌ عينيٌّ قد ثبت و هي نسبٌ عدمية، فارتباط الموجودات بعضها ببعضٍ أقرب أن يعقل. لأنّه على كلّ حالٍ بينها جامعٌ وهو الوجود العيني، وهناك فما ثمّ جامعٌ. وقد وجد الارتباط بعدم الجامع، فبالجامع أقوى وأحقّ).

رجوعٌ إلى المقصود من تهديد القاعدة، وهو: أنّ الارتباط بين الموجود الغيبي - الذي لا وجود له إلّا في العقل - وبين الموجود العيني ثابتٌ كما ذكر، و هي نسبٌ عدميةٌ عقليةٌ؛ فبالحرّيّ أن يكون بين الموجودات العينية ثابتاً، وكيف لا! وبينها جامعٌ /SB10/ هو الوجود العيني؛ وما ثمّ جامعٌ، إذ لا يكون بين الموجود العيني وبين المعدوم في العين ٢٠ جامعٌ. قوله: (ولا شكّ أنّ المحدث قد ثبت حدوثه و افتقاره إلى محدثٍ أحدثه - لإمكانه لنفسه - ، فوجوده من غيره، فهو مرتبطٌ به ارتباطاً افتقارٍ. ولا بدّ أن يكون المستند إليه واجب الوجود لذاته غنياً في وجوده بنفسه غير مفتقرٍ، وهو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث، فانتسب إليه). ظاهرٌ، وهو بيان الارتباط بين الواجب و الممكن، وهو الافتقار.

قوله: (ولما اقتضاه لذاته كان واجباً به. ولما كان استناده إلى من ظهر عنه لذاته، اقتضى أن يكون على صورته فيما يُنسب إليه من كلّ شيءٍ من اسمٍ و صفةٍ ماعدا الوجوب الذاتي، فإنّ ذلك لا يصحّ في الحادث؛ وإن كان واجب الوجود و لكن وجوبه بغيره، لا بنفسه).

معناه: و لما اقتضى الواجبُ الممكن لذاته كان الممكن واجباً به معدوماً في حدّ نفسه مستنداً إليه في وجوده و عينه، لأنّه الذي أعطى عينه من ذاته. ثمّ وجوده من اسمه النور، فاستناده إلى الواجب - الذي ظهر عنه لذاته - اقتضى أن يكون على صورته في كلّ ما ينسب إلى ذلك الممكن من اسمٍ و صفةٍ و أيّ شيءٍ كان، لأنّ أصله العدم، فاستند إلى الواجب في عينه و كلّ ما يتبع عينه من صفاته و وجوده؛ و ذلك /SA11/ صمدية - تعالى - . أو في كلّ ما ينسب إلى الواجب.

و المراد بـ «الممكن»: الإنسان أو العالم، فللممكن كل ما للواجب الصمد إلا الوجوب الذاتي. وإنما قيّد الوجوب بالذاتي، لأنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد، لكنّه به لا بنفسه.

٣ (ثمّ لتعلم أنّه لما كان الأمر على ما قلناه من ظهوره بصورته، أحوالنا - تعالى - في العلم به على النظر في الحادث و ذكر أنّه أَرانا آياته فيه، فاستدللنا بنا عليه. فما وصفناه بوصفٍ إلّا كنّا نحن ذلك الوصف، إلّا الوجوب الذاتي الخاصّ؛ فلمّا علمناه بنا و منّا نسبنا إليه كلّ ما نسبناه إلينا، وبذلك وردت الإخبارات الإلهيّة على السنة التراجم إلينا.

٩ فوصف نفسه لنا بنا، فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا، وإذا شهدنا شهد نفسه. و لانّك أنّا كثيرون بالشخص و النوع، و إنّنا - و إن كنّا على حقيقة واحدة - تجمعنا فنعلم قطعاً أنّ ثمّ فارقاً به تميّزت الأشخاص بعضها عن بعض، و لولا ذلك ما كانت الكثرة في الواحد. فكذلك - أيضاً - و إنّ وصفنا بما وصف نفسه من جميع الوجوه فلا بدّ من فارقٍ، و ليس إلّا افتقارنا إليه في الوجود و توقّف وجودنا عليه - ١٢ لإمكاننا و غناه عن مثل ما افتقرنا إليه -).

معناه: لما ظهر الحادث بصورته أحوالنا في معرفته على النظر في الحادث، فقال: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُم بَيِّنَاتٌ مِّنْهُ لَعَلَّكُمْ تَرْجِعُونَ﴾ [٢١/٥٣]. فبسبب ما أحوالنا استدللنا بنا عليه - أي: طلبنا الدليل بأنفسنا عليه -. فما وصفناه بوصفٍ إلّا وجدنا ذلك الوصف فينا، إذ لو لم يكن فينا و لم نتّصف به لم يمكننا أن نصفه به، و هو معنى قوله: «إلّا كنّا نحن ذلك الوصف». أي: لو لم يكن /MB8/ نحن ذلك الوصف لم نصف به، إلّا الوجوب الذاتي. فلمّا علمناه بنا و منّا نسبنا إليه كلّ ما نسبناه إلينا - كالحياة و العلم و الإرادة و القدرة و السمع و الكلام و غير ذلك -.

٢١ و «التراجم»: هم الأنبياء - عليهم السّلام -، فإنّهم أخبرونا بهذا المعنى في قوله - تعالى -: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [٧٦/٣٠]، ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ [٨/١٧]، ﴿وَمَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [٤/٨٠]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا

يُبَايِعُونَ اللَّهَ ﴿٤٨/١٠﴾، وفي الحديث: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» [٢٧] وأمثالها؛ و هذا معنى قوله: «فوصف نفسه لنا بنا، فإذا شهدناه بوصفٍ شهدنا نفوسنا بذلك الوصف». إذ لو لم يكن ذلك الوصف فينا ما شهدناه به، وإذا شهدنا بوصفٍ شهد نفسه بذلك الوصف، فإنّ ذلك الوصف وصفه تجلّى به لنا بحسب استعدادنا، وإلا فمن أين حصل لنا ذلك ونحن عدمٌ محضٌ؟! و من ثمّ تعلم أنّ وجودنا وجوده تعيّن بصورتنا وانتسب إلينا، فتقيّد. و تذكر صمديته لكلّ شيءٍ حتّى تراه في كلّ شيءٍ، ﴿أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾؟ [٤١/٥٣].

ولما بيّن هذا الاتحاد أراد أن يبيّن الفرق /SA12/ بين الحقّ والخلق، فثّل بتعدد أشخاص النوع وأنواع الجنس، فقال: «و لاشكّ أنّا» - أي: المحدثات - «كثيرون بالشخص» كأشخاص الإنسان مع اتّحادهم في حقيقة الإنسان من حيث هو إنسانٌ، فإنّه حقيقة واحدة، «و بالنوع» كالإنسان والفرس المتّحدين في حقيقة الحيوان - التي هي حقيقة واحدة -، و بالجملة أشخاص الموجودات المحدثّة و الموجودات المعيّنة، فإنّها متميّزة بتعيّناتٍ مشخّصة و منوّعة مع اتّحادها في حقيقة الوجود، و لولا ذلك لما كانت الكثرة في الواحد. فذلك وإن وصفنا الحقّ بما وصف به نفسه من جميع الوجوه فلا بدّ من فارقٍ، و ليس إلّا افتقارنا إليه و غناه عنّا، فإنّ الوجود المشخّص مطلق الوجود مع قيدٍ، فذلك القيد - الذي هو به غير المقيّد الآخر - هو افتقار المقيّد إلى المطلق و غنى المطلق عن المقيّد. (فهذا صحّ له الأزل و القدم الذي انتفت عنه الأوّلية التي لها افتتاح الوجود عن عدمٍ، فلا تنسب إليه مع كونه الأوّل)، أي: فبالغنى الذاتي الصمديّ القيوميّ لكلّ ممكنٍ - و هو أنّه سندٌ مقوّمٌ لكلّ مقيّدٍ - صحّ له الأزل و القدم، و انتفت عنه الأوّلية بمعنى افتتاح الوجود عن العدم، فإنّه محالٌ في حقّه مع كونه الأوّل. (و لهذا قيل فيه «الآخر»)، أي: و لأنّ أوّليته بالغنى الذاتي و عدم الإحتياج في وجوده إلى الغير قيل فيه «الآخر»، لا بمعنى أنّه آخر كلّ الممكنات، - إذ الممكنات غير متناهية، فلا آخر لها - . (فلو كانت أوّليته وجود التقييد^{٢١} لم يصحّ أن /SB12/ يكون الآخر للمقيّد، لأنّه لا آخر للممكن - لأنّ الممكنات غير متناهية،

- فلا آخر لها - . وإنما كان «آخرًا» لرجوع الأمر - كله - إليه بعد نسبة ذلك إلينا، فهو الآخر في عين أوليته و الأول في عين آخريته). أي: فلو كانت أوليته بأن^{٢٢} يكون وجوداً مقيداً واحداً من الوجودات المقيدة فابتداءً منه المقيدات، لزم أن يكون آخريته بأن يكون آخرًا للمقيدات، لكنه لا آخر لها. ولو كان لها آخر^{٢٣} ينتهي به الوجود لم يصح أن يكون الآخر عين الأول، فأخريته ب رجوع الأمر - كله - إليه بعد نسبته إلينا - كما ذكر في دائرة الوجود -؛ فذلك أوليته بابتداء الكل منه بنسبته إلينا، فالنسب والإضافات ممكنة، والحقيقة من حيث هي واجبة. و ذلك معنى قولهم: «التوحيد إسقاط الإضافات» [٢٨]، و ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [٢٨/٨٨].
- (ثم ليعلم أن الحق) أي: بعد العلم بما ذكر ليعلم أنه - تعالى - لما أَرانا آيات أسمائه و صفاته في العالم جعل فينا ما نعرف /MA9/ به ذلك، فشرّ كنا مع العالم في صفاته لنعرف بما فينا ما فيه. و ما أمكن العالم قبول جميع أسماء الحق و صفاته، لأنّ الفارق بينه وبين الحق - وهو الوجوب الذاتي والإمكان و ما يلزمهما من الغنى و الفقر - لازم، فيقبل بعضها، وهو الذي لا يختص بالوجوب - كالوجود و الظهور و البطون -؛ و أمّا البعض الآخر فلا يقبل منها إلا آثارها التي يليق بفقره و نقصه. و جمع فينا /SA13/ بأحدية الجمع الأمرين، فلذلك قسّمها قسمين و جعل القسم الأول مشتركاً بين الكل - أي: بين الحق تعالى و بيننا و بين العالم -، فقال: (وصف نفسه بأنه ظاهرٌ و باطنٌ، فأوجد العالم عالم غيبٍ و شهادةً لنُدرك الباطن بغيبنا و الظاهر بشهادتنا)، لكنه فرّق بين وصف العالم و وصف الحق بهما بأن جعل العالم عالمين -: عالم غيبٍ و عالم شهادةٍ، إذ ليس في العالم إلا أحدية الجمع -، و لم يفرّق بين وصف الحق و وصفنا، فأضاف الغيب و الشهادة إلينا بحكم أحدية جمعنا الخصوص بنا، فنحن على معناه و صورته دون العالم. و أمّا القسم الآخر فسوّانا فيه مع العالم و جعل في مقابلة كلّ صفة فعلية محضة لله - تعالى - صفةً إنفعاليةً مشتركةً بيننا و بين العالم، فقال: (و وصف نفسه بالرضا و الغضب، و أوجد العالم ذا خوفٍ و رجاءٍ) فإنّ الخوف انفعالٌ و تأثّرٌ من تأثير الغضب نعرف به غضبه، و كذا الرجاء في مقابلة الرضا. و لهذا قال:

- (فخاف^{٢٤} غضبه و نرجو رضاه)، و قال: (و وصف نفسه بأنّه جميلٌ ذو جلالٍ، فأوجدنا على هيبته و أنسٍ)، فإنّ الهيبة انفعالٌ من صفة الجلال و نعرف به عظمته و جلاله. و كذا الأنس في مقابلة الجمال. فجعلنا على صفته بوجهٍ و على صفة العالم بوجهٍ - كما سيجيء - . (و هكذا جميع ما ينسب إليه - تعالى - و يسمّى به. فعبر عن هاتين الصفتين) - /SB13/ أي: المتقابلتين اللتين له تعالى، كالظهور و البطون و الرضا و الغضب و الجمال و الجلال - (باليدين اللتين توجّهتا منه على خلق الإنسان الكامل).
- قوله: (لكونه الجامع لحقائق العالم و مفرداته)، فيه إشعارٌ بأنّه مع مساواته للعالم في حقائقه و مفرداته يختصّ بالجامعية الأحدثية دونه، و بهذه الجمعية - التي اتّحدت بها مفردات العالم كاتّحاد العناصر بالتركيب و اتّحاد كميّاتها بالمزاج و اتّحاد صورته بقوى العالم المسماة «بالتسوية» ليستعدّ لقبول روحه المنفوخ فيه - استحقّ به للخلافة، لأنّ الخليفة يجب أن يناسب المستخلف ليعرفه بصفاته و أسمائه و ينفذ حكمه في المستخلف فيه، و يناسب المستخلف فيه ليعرفه بصفاته و أسمائه، فيجري كلّ حكمٍ على ما يستحقّه من مفرداته. فناسب بروحه و أحدثية جمعه الحقّ و شارك بصورته و أجزاء وجوده و مفرداته العالم؛ فهو عبدٌ لله ربّ للعالم. و صورته التي هي من العالم شهادةٌ و روحه غيبٌ و ربوبيّته من جهة غيبه؛ ولهذا قال: (فالعالم شهادةٌ و الخليفة غيبٌ) لأنّه من حيث الصورة داخلٌ في العالم، و من حيث معناه خليفةٌ لله و ربٌّ و سلطانٌ للعالم. (و لهذا المعنى تحجّب السلطان) كما ذكر.
- (و وصف الحقّ^{٢٥} نفسه بالحجب الظلمانيّة - و هي الأجسام الطبيعيّة - و النوريّة - و هي الأرواح /SA14/ اللطيفة - . فالعالم بين كثيفٍ و لطيفٍ و هو عين الحجاب على نفسه). فالظلمانيّة أجساد العالم و النورانيّة أرواحه، و ليس العالم إلّا هذه الأجسام الكثيفة و الأرواح اللطيفة، فهو حجابٌ على نفسه. (فلا يدرك الحقّ إدراكه نفسه) لأنّ الشيء لا يدرك إلّا ما فيه و ليس في العالم إلّا الحجب، فلا يدرك إلّا الحجاب /MB9/ دون المحجوب.
- (فلا يزال في حجابٍ لا يرفع) من هذا الوجه (مع علمه) - أي: مع أنّه محجوبٌ بحجابٍ آخر، و هو «علمه» - (بأنّه متميّزٌ عن موجدّه بافتقاره. و لكن لاحظ له في الوجوب

الذاتي الذي لوجود الحق، فلا يدركه أبداً). أي: ولكن لا يعلم من علمه بافتقاره
الوجوب الذاتي الذي للحق وإن علم غناه^{٢٦}، إذ لاحظ له منه بوجه، وما ليس فيه شيء
منه لم يدركه إدراك ذوق وشهود. (فلا يزال الحق من هذه الحيثية) - أي: من هذا الوجه -
(غير معلوم) أبداً (علم ذوق وشهود؛ لأنه لا قدم) ولا سابقة (للحادث في ذلك) -
أي: في الوجوب الذاتي - ألبتة.

٦ قوله: (فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشریفاً؛ ولهذا قال إبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ
تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِي﴾؟ [٣٨/٧٥]. لما ذكر أن الصفتين المتقابلتين يدا الحق - اللتان
توجهتا منه على خلق الإنسان الكامل -، وكان قد مثل بصفات الله - تعالى - متقابلة
٩ مشتركة في أنها مؤثرة فكانت أيادي معطية متقابلة، وقد أوماً /SB14/ إلى صفات للعالم
متقابلة مشتركة في أنها انفعالية، فكانت أيادي قابلة آخذة وسوّانا فيها مع العالم، فأراد أن
يثبت لنا التشریف من الله بالجمع بين يديه المتقابلتين في الإعطاء والقبول أيضاً؛ فإن الله -
١٢ تعالى - متقابلات معطية - كالرضا والغضب - و متقابلات آخذة قابلة - كالخوف و
الرجاء - . ألا ترى إلى قوله: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ
الصَّدَقَاتِ﴾؟! [٩/١٠٤]. ولهذا وبخ إبليس و ذمه على ترك السجود لآدم حيث رأى منه
١٥ صفات العالم من الانفعاليات القابلة - كالخوف والرجاء -، ولم ير الصفات الفعلية ولم يعرف
أن القابلة - أيضاً - من صفات الله - تعالى -، فإنها من الاستعداد الفاض عن الفيض
الأقدس؛ وقال: (وما هو إلا عين^{٢٧} جمعه بين الصورتين - : صورة العالم و صورة
١٨ الحق -، و هما يدا الحق). يعني: كما أن المتقابلات المعطية يد الحق، فالمعطية و القابلة
الآخذة أيضاً يدان متقابلتان للحق، فلو لم يكن لآدم تلك القوابل لم يعرف الحق بجميع
الأسماء ولم يعبد به.

٢١ (و إبليس) لم يعرف ذلك، لأنه (جزء من العالم لم يحصل له هذه الجمعية)، فما عرف إلا
ما^{٢٨} هو من العالم، فاستكبر و تعزّز لاحتجابه عن معرفة آدم. إذ لم يكن له جمعية آدم
فلم يعرف منه إلا ما هو من جنس نشأته، فاستوهنه وقصّر به. و ما عرف أن الذي حسبه

- نقصاً كان عين كماله؛ كما قال: (و لهذا كان /SA15/ آدم خليفة، فإن لم يكن) - أي: آدم -
 (ظاهراً بصورة من استخلفه) - أي: الحقّ تعالى - (فيما استخلفه فيه) من العالم وأجزائه
 (فما هو خليفة) أي: لم يكن خليفة، لأنّ الخليفة يجب أن يعلم مراد المستخلف و ينفذ أمره،
 ٣ فلو لم يعرفه بجميع صفاته لم يمكنه إنفاذ أمره، (و إن لم يكن فيه جميع) ما في العالم من الأسماء
 و الصفات، و (ما تطلبه الرعايا التي استخلف عليها) يعني: أجزاء العالم المستخلف هو
 ٦ عليها لم يكن خليفة عليهم، إذ ليس عنده ما يحتاج إليه الرعايا و يطلبونه منه، فلم يمكنه
 تدبيرهم؛ فقله: (فليس^{٢٩} بخليفة عليهم) جوابٌ للشرط الثاني في الحقيقة، لكن لما
 اعترض تعليل الشرط - وهو قوله: (لأنّ استنادها إليه، فلا بدّ أن يقوم بجميع ما يحتاج
 إليه) - بينه و بين الجزاء فأنجز الكلام إلى توسّط^{٣٠} شرطٍ آخر - وهو قوله: «و إلّا» - اكتفى
 ٩ بجواب أحدهما عن جواب الآخر - لاشتراكهما في الجواب -.. فيكون جواب الأوّل محذوفاً
 لدلالة جواب الثاني عليه؛ تقديره: «و إن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا من الأسماء التي
 ١٢ يربّ الحقّ - تعالى - بها جميع من في العالم /MA10/ - من الناس و الدواب و الأنعام و
 غيرها - فليس بخليفة عليهم». و الإعتراض لبيان أنّ فيه مطالب جميع أجزاء العالم - لأنّها
 مقتضيات الأسماء الإلهية -، فيطلب ما في خزائن الأسماء من المعاني التي هي كمالاتها. و
 ١٥ الأسماء كلّها فيه - كما مرّ -، فاستندت إليه فلا بدّ أن /SB15/ يقوم بكلّ ما يحتاج إليه و
 يعطيها مطالبها كلّها. (و إلّا) - أي: و إن لم يقدّم بجميع ما يحتاج إليها - (فليس بخليفة
 عليهم). و من هذا ظهر معنى قوله: (فما صحت الخلافة إلّا للإنسان الكامل^{٣١}). فأنشأ
 ١٨ صورته الظاهرة) أي: لما ثبت أنّ استحقاق آدم للخلافة إنّما يكون بالصورتين، أنشأ
 صورته الظاهرة (من حقائق العالم و صورته^{٣٢}) حيث جمع فيه الحقائق الكونية، فلم يبق
 من صور العالم و قواه شيء إلّا و فيه نظيره، (و أنشأ صورته الباطنة على صورته -
 ٢١ تعالى -)، فإنّه سمع بصيرُ عالم، فيكون متّصفاً بالصفات الإلهية متّسماً مسمّى بأسمائه. (و
 لذلك قال فيه: «كنت سمعه و بصره» [٢٩] [و] ^{٣٣} ما قال: «كنت عينه و أذنه»، ففرّق
 بين الصورتين) - أي: صورة العالم و صورة الحقّ -.

قوله: (وهكذا هو في كلّ موجودٍ) أي: وكما كان الحقّ في آدم ظاهراً بصورته كذلك في كلّ موجودٍ (من العالم) يظهر (بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود) - أي: عينه - باستعداده الأزليّ، (لكن ليس لأحدٍ) - أي: لشيءٍ من العالم - (مجموع ما للخليفة)، فإنّه مظهر الذات مع جميع الصفات، بخلاف سائر الأشياء. (فما فاز) من بينهم (إلا بالمجموع)، وإلا فكان الكلّ مظهراً له بقدر قبوله.

قوله: (ولولا سريان الحقّ في الموجودات بالصورة) - أي: بصورته - (ما كان للعالم وجوداً)، فإنّ أصل الممكن عدمٌ و الوجود صورته - تعالى - و وجهه الباقي بعد فناء الكلّ، فلم يظهر /SA16/ بصورته التي هي الوجود من حيث هو وجودٌ بقي الكلّ على عدم الصرّف. وقوله: (كما أنّه لو لا تلك الحقائق المعقولة الكلّيّة ما ظهر حكمٌ في الموجودات العينيّة) تشبيهٌ لاستناد وجود العالم إلى صورة وجوده - تعالى - باستناد الأمور العينيّة من الصفات إلى الحقائق الكلّيّة - كما ذكر في الحياة والعلم -، أي: كما كان وجود العلم في زيد مثلاً مستنداً إلى العلم المطلق الكلّيّ - ولولاه لما وجد عالمٌ و ما صحّ الحكم بالعالمية على أحدٍ - كذلك كلّ موجودٍ معيّنٍ عينيّ مستندٌ إلى وجود الحقّ الذي هو وجهه و صورته. و لولاه لما وجد موجودٌ و ما صحّ الحكم على شيءٍ بأنّه موجودٌ؛ و لذلك قال: (و من هذه الحقيقة) أي: و^{٣٤} من جهة أنّ الحقّ في الموجودات سارٍ بالصورة حتّى وجد ما وجد (كان الافتقار من العالم إلى الحقّ في وجوده)، لأنّ صورته هو الوجود، فبوجوده وجد - كما ذكر في المقدّمة - . قوله - نظماً - :

(فَالْكَُلُّ مُفْتَقَرٌ مَا الْكَُلُّ مُسْتَعْنٍ)

«الفاء» للسببيّة، و «ما» نافية، و رفع خبرها على اللّغة التيميّة، و عليها قرء: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾ - بالرفع - [٣٠]. أي: إذا كان الحقّ ظاهراً بصورته في العالم و العالم مفتقراً في وجوده إليه، فكلّ واحدٍ من الحقّ و العالم مفتقرٌ إلى الآخر ليس كلٌّ منهما مستغنياً عن الآخر؛ أمّا افتقار العالم إلى الحقّ في وجوده، و أمّا افتقار الحقّ إلى العالم في ظهوره.

و لما كان التصريح بهذا الافتقار غير مأذونٍ فيه - وإن كان هو الحقّ ! - قال:

.....) هَذَا هُوَ الْحَقُّ قَدْ قُلْنَا لَهُ لَا تَكُنِي

فَإِنْ ذَكَرْتَ غَنِيًّا لَا افْتِقَارَ بِهِ (.....)

٣ أي: ذاته من حيث هي هي و من حيث اسمه «الباطن»، لأنه - تعالى - بالذات غني عن العالمين و من حيث اسمه «الباطن»، فأما من حيث اسمه «الظاهر» /SB16/ و «الخالق» و «الرزاق» فليس بغني.

٦) فَقَدْ عَلِمْتَ الَّذِي بِقَوْلِنَا (.....)

-: «أنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى» -

.....) (..... نَعْنِي)

٩ أو بقولنا: «الحق من حيث هو».

قوله:

(فَالْكُلُّ بِالْكُلِّ مَرْبُوطٌ فَلَيْسَ لَهُ^{٣٥} عَنْهُ أَنْفِصَالٌ، خُذُوا مَا قُلْتُهُ عَنِّي!)

١٢ /MB10/ أي: العالم مربوط بالحق في الوجود و الإستناد إلى صمديته، و الحق مربوط بالعالم في ظهوره و سائر أسمائه الإضافية.

قوله: (و قد علمت حكمة نشأة جسد آدم - أعني: صورته الظاهرة -، و قد علمت

١٥ نشأة روح آدم - أعني: صورته الباطنة -، فهو الحق) - أي: بحسب صورته الباطنة و الحقيقة - (الخلق) بحسب صورته الظاهرة.

قوله^{٣٦} (و قد علمت نشأة رتبته، و هي المجموع الذي به استحقّ الخلافة) - و في

١٨ بعض النسخ «بها»، حملاً على المعنى، و هو «الرتبة» - أي: كونه واسطة بين الحق و الخلق بمجموعه الذي به استحقّ الخلافة، ليعرف صورة العالم و حقائقه بظاهره و صورة الحق و أسمائه الذاتية بباطنه، و يتحقق له رتبة الخلافة بالجمع بين الصورتين.

٢١ قوله: (فآدم هو النفس الواحدة) أي: حقيقة الإنسان من حيث هو، و هو^{٣٧} روح العالم (التي خلق منها هذا النوع الإنساني) أي: أفراد النوع، و إلا فالنفس الواحدة هي حقيقة النوع، بدليل قوله: (و هو قوله - تعالى - : ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ

نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴿ فَإِنَّ الْخَطَابَ لِلْأَفْرَادِ الْمَخْلُوقَةِ مِنَ النَّفْسِ الْوَاحِدَةِ، ﴿وَوَخَّلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ (أي: خلق من الروح الكلّي - التي هي النفس الواحدة^{٣٨} - زوجها - وهي النفس الكلّيّة - . و الرجال /SA17/ و النساء المبتوثة منها في قوله - تعالى - : ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [٤/١] هي أشخاص النوع.

قوله في تفسير قوله - تعالى - : ﴿فَقُولْهُ: ﴿اتَّقُوا رَبَّكُمْ﴾: اجعلوا ما ظهر منكم وقايةً لربكم و اجعلوا ما بطن منكم - و هو ربكم - وقايةً لكم، فإنّ الأمر ذمٌّ و حمدٌ، فكونوا وقايته في الذمّ و اجعلوه^{٣٩} وقايتكم في الحمد تكونوا أدباء عالمين)، معناه: اتّخذوا وقايةً لأنفسكم تتّقون بها من ربكم. ولما كان الربّ هو الظاهر و الباطن كانت ربوبيّته لظواهركم من اسمه «الظاهر» بإمداد الحفظ و الرزق و جميع ما يتعلّق بالرحمة الرحميّة من الأسماء، و ربوبيّته لبواطنكم من اسمه «الباطن» بإمداد العلم و الحكمة و جميع ما يتعلّق بالرحمة الرحميّة من الأسماء. فعليكم بالإستمداد بالمربوبيّة و تهيئة الإستعداد للقابليّة من الوجهين، و ذلك بالتأدّب بين يديه بآداب الحضرة.

فاتّخذوا وقايةً لأنفسكم ممّا ظهر منكم تتّقون بها ربكم الظاهر أن يمنع أطافه الظاهرة - من الحفظ و الرزق و أمثالها - و ينتقم منكم في سوء أدبكم بنسبة الشرور و المعاصي إليه، فتحرموا مدد الحفظ و الرزق، و في الجملة أطفاف الربوبية الظاهرة لفساد المربوبيّة بظهور صفات النفس و نسبة الشرور إليه.

واتّخذوا وقايةً لأنفسكم ممّا بطن منكم تتّقون بها ربكم «الباطن» أن يمنع أطافه الباطنة من الرحمة الرحميّة بسوء^{٤٠} أدبكم بنسبة الكمالات /SB17/ المعنوية - من المعارف و الحكم - إلى أنفسكم، فتحجبوا بصفاتكم و ظهورها عن قبول أنوار صفاته، و تحرموا إمداد الفيض العلوي و الأطفاف الباطنة لفساد استعداد المربوبيّة بحسب الباطن. فظهر أنّ لفظ «الاتّقاء» يساعد ما فسّره الشيخ به من المعنى، لاشتقاقه من «الوقاية»، يقال: اتّقاء فاتّق، أي: اتّخذ الوقاية يتّقى بها، بمعنى حذّره^{٤١} فحذر [٣١]، إذ «الحذر» هو اتّخاذ الوقاية، قال الله - تعالى - : ﴿خُذُوا حَذْرَكُمْ﴾ [٤/٧١] كأنّ «الحذر» آلة تتّقى بها - كالترس و نحوه ممّا يتّقى

به - . و الوقاية مصدرٌ ^{٤٢} سُمي به ما يتّقى به .

قوله: (ثمّ إنّهُ اطلّعه على ما أودع فيه و جعل ذلك في قبضتيه - : القبضه الواحدة فيها العالم، و القبضه الأخرى آدم و بنوه - ، و بين مراتبهم فيه). معناه: أنّه اطلع
 ٣ الإنسان الحقيقيّ على ما أودع فيه من أسرار الألوهيّة، و جعل الجميع ممّا أوجد و أودع فيه في قبضتيه - أي: قبضتي الحقّ - ؛ فجعل حقيقة آدم /MA11/ و بنيه في قبضته اليمنى التي هي الأقوى - أي: الصفات الفعلية و أسمائه في العالم الأعلى الروحاني - ، و جعل صورة العالم في قبضته اليسرى التي هي الأضعف - أي: الصفات القابلية المذكورة و أسمائه في العالم الجسمانيّ - ؛ و إنّ كانت كلتا يدي الرحمن يميناً. لأنّ القابلية في قوّة القبول تساوي الفاعلة في قوّة الفعل لا تنقص منها، و بين في ذاته مراتب بني آدم في عرض /SA18/ عريضٍ - كما يشعر سائر
 ٦ الفصوص ببعضها - .

قوله: (ولمّا اطلّعني الله - تعالى - في سرّي على ما أودع في هذا الإمام الوالد الأكبر جعلت في هذا الكتاب منه ما حدّ لي - لا ما وقفت عليه، فإنّ ذلك لا يسعه كتابٌ و لا
 ١٢ العالم الموجود الآن! - .

فمّا شهدته ممّا نودعه في هذا الكتاب كما حدّ لي رسول الله - صلى الله عليه و
 ١٥ سلّم - : «حكمةٌ إلهيةٌ في كلمةٍ آدميةٍ»، و هو هذا الباب). ظاهرٌ غنيٌّ عن الشرح.

(ثمّ «حكمةٌ نفثيةٌ في كلمةٍ شيثيةٍ»؛

ثمّ «حكمةٌ سبّوحيةٌ في كلمةٍ نوحيةٍ»؛

ثمّ «حكمةٌ قدّوسيةٌ في كلمةٍ إدريسيةٍ»؛

ثمّ «حكمةٌ مهيميةٌ ^{٤٣} في كلمةٍ إبراهيميةٍ»؛

ثمّ «حكمةٌ حقّيةٌ في كلمةٍ إسحاقيةٍ»؛

ثمّ «حكمةٌ عليّةٌ في كلمةٍ إسماعيليةٍ»؛

ثمّ «حكمةٌ روحيةٌ في كلمةٍ يعقوبيةٍ»؛

ثمّ «حكمةٌ نوريةٌ في كلمةٍ يوسفيةٍ»؛

٣

٦

٩

١٢

١٥

١٨

٢١

- ثمَّ «حكمةٌ أُحدِيَّةٌ في كلمةٍ هودِيَّةٍ»؛
 ثمَّ «حكمةٌ فاتحِيَّةٌ في كلمةٍ صالحِيَّةٍ»؛
 ٣ ثمَّ «حكمةٌ قلبِيَّةٌ في كلمةٍ شعبيَّةٍ»؛
 ثمَّ «حكمةٌ ملكِيَّةٌ في كلمةٍ لو طِيَّةٍ»؛
 ثمَّ «حكمةٌ قدرِيَّةٌ في كلمةٍ عزيزِيَّةٍ»؛
 ٦ ثمَّ «حكمةٌ نبويَّةٌ في كلمةٍ عيسويَّةٍ»؛
 ثمَّ «حكمةٌ روحانيَّةٌ في كلمةٍ سَلْجانيَّةٍ»؛
 ثمَّ «حكمةٌ وجودِيَّةٌ في كلمةٍ داوديَّةٍ»؛
 ٩ ثمَّ «حكمةٌ نفسيَّةٌ في كلمةٍ يُونسيَّةٍ»؛
 ثمَّ «حكمةٌ غيبيَّةٌ في كلمةٍ أُيُوبيَّةٍ»؛
 ثمَّ «حكمةٌ جلالِيَّةٌ في كلمةٍ يحيويَّةٍ»؛
 ١٢ ثمَّ «حكمةٌ مالكيَّةٌ في كلمةٍ زكريَّاويَّةٍ»؛ /SB18
 ثمَّ «حكمةٌ إِبْناسيَّةٌ في كلمةٍ إِيلاسيَّةٍ»؛
 ثمَّ «حكمةٌ إحْسانِيَّةٌ في كلمةٍ لقْمانِيَّةٍ»؛
 ١٥ ثمَّ «حكمةٌ إِماميَّةٌ في كلمةٍ هارونيَّةٍ»؛
 ثمَّ «حكمةٌ علويَّةٌ في كلمةٍ موسويَّةٍ»؛
 ثمَّ «حكمةٌ صمديَّةٌ في كلمةٍ خالديَّةٍ»؛
 ١٨ ثمَّ «حكمةٌ فرديَّةٌ في كلمةٍ محمّديَّةٍ».

و «فَصَّ» كلَّ حكمةٍ: الكلمة التي نسبت إليها. فاقترنت على ما ذكرت من هذه الحِكَم في هذا الكتاب على حدٍّ ما ثبت في أمّ الكتاب. فامتثلت على ما رُسِم لي و وقفت عند ما حدّ لي، ولو رمت زيادةً على ذلك ما استطعت!، فإنَّ الحضرة تمنع من ذلك! . - والله الموفق لا ربَّ غيره! -.

(فصلٌ حكمةٌ نفثيةٌ في كلمةٍ شيثيةٍ)

٩ إنما سُميت الحكمة المنسوبة إلى شيث - عليه السلام - نفثيةً، لأنَّ الحقَّ - تعالى - باعتبار
تعيينه الذاتي الجامع للتعينات كلّها - الذي هو علمه بذاته - له أحدية الجمع المخصوصة
بالإنسان الحقيقي - المعبر عنه بـ «آدم» -، لأنَّه صورته؛ وهو الوالد الأكبر الأوّل، فلزم أن
يكون المولود الأوّل من مرتبة المفيضية التي تليه، فهو^{٤٤} الإيجاد المسمّى بـ «النفس
الرحماني». و «النفث» بث^{٤٥} النفس الواحد، و ذلك هو الوجود الخارجي المنبسط على
الماهيات القابلة له، الظاهرة به. وهو إذا اعتُبر من حيث أنّه واحد - أي: من حيث حقيقته
١٢ - كان اسم «النور» من أسماء الله المخبر عنه في التنزيل بقوله - تعالى -: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ
الْأَرْضِ﴾ [٢٤/٣٥] SA19/، و باعتبار وقوعه على القوابل و المحالّ و عروضه للماهيات
سُمي الظلّ الممدود في قوله - تعالى -: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ [٢٥/٤٥]؛ و بهذا
الاعتبار يُسمّى «العطاء الذاتي»، لأنّ هذا الفيض من حيث حقيقته الواحدية اسمُ الله -
١٨ تعالى -، ليست بينه وبين الذات واسطة؛ و باعتبار تعدّده و تنوّعه في القوابل و تعيينه بها
كان عطاءً اسمياً.

٢١ و معنى لفظة «شيث»: عطاء الله. و لما كان حصول الوجود في الأشياء إنّما يكون بالإيجاد
- الذي هو انبثا^{٤٦} النفس الرحماني - سُميت حكمته «حكمة نفثية»؛ و هو العلم بالأعطية
الحاصل بالنفث. و من هذا ظهر انقسام العطايا إلى القسمين المذكورين؛ كما قال الشيخ -

قدّس الله روحه - : /MB11/ (اعلم! أنّ العطايا و المنح الظاهرة في الكون على أيدي العباد و على غير أيديهم على قسمين: منها ما يكون عطايا ذاتيّة؛

٣ و: عطايا أسمايّة. و يتميّز عند أهل الأذواق؛ كما أنّ منها ما يكون عن سؤالٍ في معيّن؛ و عن سؤالٍ غير معيّن؛

و: منها ما لا يكون عن سؤالٍ - سواء كانت الأعطية ذاتيّة أو أسمايّة - ، فالمعيّن

٦ كمن يقول: «أعطني ما تعلم فيه مصلحتي»، لأنّ كلّ ما لم يكن بينه و بين الذات واسطة

كان عطاءً ذاتيّاً، و كلّ ما كان بينه و بين الذات واسطةً أو وسائط كان أسمايّاً، و الذوق

يحكم بالامتياز و يدرك العطاء الأسماي /SB19/ في ضمن العطاء الذاتي، و العقل يعقل

٩ العطاء الذاتي في ضمن الأعطية الأسمايّة. قوله: «فالمعيّن» - بكسر الياء - أي: السائل المعين

كمن يقول؛ أو بفتح، أي السؤال المعين، كسؤال من يقول - على الإضمار - .

و لما قسّمها إلى الذاتيّة و الأسمايّة و أحال التمييز الى الذوق قسّمها باعتبار آخر إلى

١٢ أقسامٍ مدركةٍ بالحسّ، و شبّه التقسيم المذكور في امتياز الأقسام به لا باعتبار آخر، أي:

يتميّز القسمان المذكوران بالذوق كما تتميّز هذه الأقسام بالعقل، بل بالحسّ.

و كلامه ظاهرٌ إلى قوله: (... من غير تعيينٍ لكلّ جزءٍ ذاتيٍّ من لطيفٍ و كثيفٍ) أي:

١٥ من غير تفصيلٍ لما أجمله في قوله أعطني ما تعلم فيه مصلحتي^{٤٧}، فإنّ «ما تعلم» مجملٌ

يحتمل اللطيف - أي: الروحاني كالعلم و الحكمة - ، و الكثيف - أي: الجسماني كالمال و

الولد -؛ أو مجموعهما لا يخطر شيئاً من الأشياء المعيّنة بباله. و في بعض النسخ: لكلّ جزءٍ من

١٨ ذاتيٍّ لطيفٍ و كثيفٍ. و «من» بيانيّة؛ والمراد «بالذاتي» ما تحقّق حقيقة المطلوب و ذاته، فإنّ

ما تعلم فيه مصلحتي أمرٌ عارضٌ لكلّ عطاءٍ مطلوبٍ.

(و السائلون صنفان: صنفٌ بعثه على السؤال الاستعجال الطبيعي - فإنّ الإنسان

٢١ خلّق عجولاً - ، و الصنف الآخر: بعثه على السؤال لما علم أنّ ثمّ أموراً عند الله قد

سبق العلم بأنّها لا تنال إلّا بعد سؤالٍ، فيقول^{٤٨}: فلعلّ ما نسأله - سبحانه - يكون

/SA20/ من هذا القبيل، فسؤاله احتياطٌ لما هو الأمر عليه من الإمكان، و هو لا يعلم

ما في علم الله و لا ما يعطيه استعداداه في القبول). أضر فاعل «بعته» الثاني لدلالة «لما علم» عليه، أي: بعته على السؤال علمه بأنّ ثمّ أموراً عند الله قد سبق العلم بأنّها لا تنال إلّا بعد سؤال.

٣

و في الكلام تقديم و تأخير، كأنّ التقدير: و الصنف الآخر لما علم أنّ ثمّ أموراً عند الله قد سبق العلم بأنّها لا تنال إلّا بعد سؤال بعته علمه على السؤال. و الباقي ظاهر.

٦

قوله: (لأنّ من أغمض المعلومات الوقوف في كلّ زمانٍ فردٍ على استعداد الشخص في ذلك الزمان)، أي: قد يقف الإنسان على استعداداه لقبول شيءٍ على الإجمال - كما يقف أنّه مستعدّ لقبول علم الفقه أو الطبّ و أمثال ذلك -، و أمّا وقوفه على استعداداه لكلّ جزئيٍّ زمنيٍّ - كوقوفه على أنّ الله يرزقه اليوم كذا و غداً كذا - فلا سبيل إليه؛ كما قال - تعالى -: ﴿وَمَا تَذَرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾ [٣١/٣٤]؛ أللهم إلّا أن يطلعه الله على بعضها.

١٢

قوله: (و لولا ما أعطاه الاستعداد السؤال ما سأل)، إشارة إلى أنّ كلّ ما يجري على العبد في كلّ ساعةٍ فهو باستعدادٍ منه يقتضي ذلك الشيء له في ذلك الوقت، حتّى أنّ السؤال - أيضاً - إنّما يكون باستعدادٍ منه اقتضى ذلك السؤال في ذلك الوقت، و إلّا لما أمكنه أن يسأله؛ (فغاية أهل الحضور - الذين لا يعلمون مثل هذا - أن يعلموه في الزمان الذي /SB20/ يكونون فيه، فإنّهم بحضورهم يعلمون ما أعطاهم /MA12/ الحقّ في ذلك الزمان، و أنّهم ما قبلوه إلّا بالاستعداد).

١٨

و هم صنفان: صنفٌ يعلمون من قبوهم استعدادهم؛ و صنفٌ يعلمون من استعدادهم ما يقبلونه؛ هذا أتمّ ما يكون في معرفة الاستعداد في هذا الصنف!). «أهل الحضور مع الله» هم الذين يرون كلّ ما يصل إليهم - سواءً كان على أيدي العباد أو لا على أيديهم - من الله، و لا يرون غير الله في التأثير و لا في الوجود. «الذين لا يعلمون مثل هذا» أي: أنّ استعدادهم في كلّ وقتٍ أيّ شيءٍ يقبل، فإنّه لا يسعه إلّا علم الله المحيط بكلّ شيءٍ، فغاية علمهم في حضورهم أن يعلموا ما أعطاهم الحقّ

٢١

في الزمان الحاضر الذي يكونون فيه، وإنهم ما قبلوه إلا باستعدادهم الفطري العيني.
وهؤلاء صنفان:

٣

صنف يعلمون من قبولهم العطاء أنهم كانوا يستعدّون له، وهم كثير؛
وصنف يعلمون الاستعداد قبل القبول، فيعلمون من استعدادهم أنهم أي شيء يقبلون،
وهذا أتم في معرفة الاستعداد، وهم قليل.

٦

ولما قسم العطايا - إلى ما يكون عن سؤالٍ وإلى ما لا يكون عن غير سؤالٍ، وقسم
القسم الأول إلى ما يكون عن سؤالٍ في أمرٍ معيّن وإلى ما يكون عن سؤالٍ في غير معيّن، ثم
قسم السائلين بحسب الباعث على السؤال على قسمين، وفرغ من بيان القسمين - قال: (و
من هذا الصنف من يسأل لا SA21/ للاستعجال ولا للإمكان، وإنما يسأل امتثالاً
لأمر الله في قوله - تعالى -: ﴿أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [٤٠/٦٠]، فهو العبد المحض. و
ليس لهذا الداعي همّة متعلّقة في سؤال فيه من معيّن أو غير معيّن، وإنما همّته في
امتثال أوامر سيّده.

١٢

فإذا اقتضى الحال السؤال سأل عبوديّةً، وإذا اقتضى التفويض والسكوت
سكت؛ فقد ابتلي أيّوب وغيره وما سألوا رفع ما ابتلاههم الله به، ثم اقتضى لهم الحال
في زمانٍ آخر أن يسألوا رفع ذلك، فرفعه الله عنهم). أي: ومن القسم الأول - الذي
عطاؤه عن السؤال - صنف ثالث يسأل للاستعجال الطبيعي - أي: للعجلة التي هي
مقتضى الطبيعة البشريّة وداعية الهوى النفسانيّة -، ولا للإمكان - أي: لأنّه يمكن أن يكون
المسؤول موقوفاً على سؤاله بأن الله علّقه بسؤالٍ كما علّق المقدورات بأسبابها، فيكون
مقدّراً عند الله وقد سبق العلم بأنّه لا ينال إلا بسؤالٍ، بل يسأل الله امتثالاً لأمره، فإنّ العبد
مأمورٌ بالسؤال والدعاء - كما قال تعالى: ﴿أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [٤٠/٦٠]، فغرض هذا
العبد من السؤال ليس إلا العبادة، لا المسؤول ولا الإجابة. فهو عبدٌ محضٌ، إذ ليست همّته في
دعائه متعلّقة بشيءٍ معيّن يطلبه أو غير معيّن، بل بامتثال أوامر سيّده.

٢١

والباقى ظاهرٌ إلى قوله: (...) والتعجيل بالمسؤول فيه والإبطاء للقدر المعين /SB21/

- له عند الله)، أي: التعجيل في الإجابة وإنجاح المطلوب و التأخير فيه إنما يكون للقدر المعين - أي: الأجل المسمى الذي عين وجود ذلك المطلوب عند الله فيه -؛ فـ «التعجيل» مبتدأ، و «الإبطاء» عطفٌ عليه، و خبره «للقدر»، أي: التعجيل و الإبطاء ثابتٌ للقدر المعين و الوقت المسمى عند الله، فإنّ لكلّ حادثٍ وقتاً معيّناً عند الله يقارنه في اللوح القدريّ لا يتأخّر عنه و لا يتقدّم عليه.
- ٦ (فإذا وافق السؤالُ الوقتَ أسرع بالإجابة، و إذا تأخّر الوقت) - أي: وقته المقدّر هو فيه - (إمّا في الدنيا و إمّا في الآخرة، تأخّرت الإجابة) - أي: المسؤول فيه إلى ذلك الوقت - (لا الإجابة التي هي لبّيك من الله، فافهم هذا!). و المراد بـ «الإجابة»: /MB12/ الإجابة بالفعل و هو حصول المسؤول، لا الإجابة بالقول الذي هو لبّيك، فقد يكون العبد محبوباً إلى الله و يجيب سؤاله بلبّيك، و لا يجيبه بإعطاء ما سأل؛ لما يرى له من المصلحة في التأخير كما قدّر، مع أنّه يستحبّ سؤاله و دعائه و يزيد في قربهِ و كرامته و يستمع إليه و يرضاه. و لهذا قال: «فافهم هذا»، فقد يحبّ الله العبد و يحبّ سؤاله و لا يعطيه المسؤول لحبّه ١٢ له؛ و قد يعطيه و لا يحبّه، بل يستدرجه.
- (و أمّا القسم الثاني - و هو قولنا: «و منها ما لا يكون عن سؤال» - فالذي لا يكون عن سؤالٍ فأنما أريد بالسؤال التلقّظ به، فإنّه في نفس الأمر لا بدّ من سؤالٍ؛ ١٥ إمّا باللفظ، أو بالحال، أو بالاستعداد؛ كما أنّه لا يصحّ حمدٌ مطلقٌ قطّ إلا في اللفظ؛ و أمّا في المعنى فلا بدّ أن يقيّده الحال. فالذي يبعثك على حمد الله هو المقيد لك باسم فعل أو باسم تنزيه. و الاستعداد /SA22/ من العبد لا يشعر به صاحبه و يشعر بالحال، لأنّه ١٨ يعلم الباعث - و هو الحال -، فالاستعداد أخفى سؤالٍ). «القسم الثاني» هو الذي لا يكون عن سؤالٍ، و منه تبين أنّ الأصناف الثلاثة كلّها من القسم الأوّل - كما ذكر -.
- ٢١ و قد صرّح بأنّ المراد بالسؤال في الأقسام كلّها هو السؤال اللفظي، فإنّه على ثلاثة أقسامٍ: لفظيٌّ - كما مرّ -؛ و حاليٌّ؛

و استعدادي.

- ٣ و لابد في العطاء من سؤال الاستعداد و لا يتخلف عنه العطاء، لأنه مقتضى الاستعداد في نفس الأمر - أي: ما قدر له حال عينه الثابتة قبل الوجود - . و أما الحال فهو الباعث على الطلب، و هو أيضاً من الاستعداد، فلو لم يكن في الاستعداد الطلب لم تحصل الداعية، ولكن لا يقتضي حصول المطلوب حال الطلب و إن اقتضاه في الجملة.
- ٦ ثم شبه تقيّد العطاء بالسؤال بتقيّد الحمد بالحال، فإن الحمد لا يكون مطلقاً إلا في اللفظ - كقولك: الحمد لله - ، و أما في المعنى فلا بد لك من باعثٍ يبعثك على الحمد، كما تتصور صحتك و سلامة بنيك فتحمد مطلقاً، و أنت تعلم أنك تحمده على حفظه إيتاك و خلقه لك بريئاً من العاهة، فقد قيّد حمدك الباعث - الذي هو تصور معنى صحتك و خلقتك السليمة - باسم البارئ الحافظ، و هما إسماء الفعل. و كما تدرك ديموميته - تعالى - فتحمده فقد قيّد الحال حمدك بالاسم الذي لم يزل و لا يزال، و هو اسم تنزيه.
- ١٢ فكذاك العطاء، /SB22/ فقد تستشرف نفسك إلى شيءٍ فيرزقك ربك، فذلك الاستشراف و الطلب في النفس هو سؤال الحال. و قد يصل إليك العطايا من غير شعورٍ منك به و لاستشرافٍ في النفس، كمن تصادف كنزاً بغتةً، فذلك من اقتضاء استعدادك، فذلك قال: «و الاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه و يشعر بالحال، لأنه يعلم الباعث - و هو الحال -، فالاستعداد أخفى سؤالٍ»؛ و هو المشار إليه بقوله - تعالى -: ﴿يَعْلَمُ السِّرَّ وَ أَخْفَى﴾ [٢٠/٧]، فإن الحال لا يعلمه غير صاحبه إلا الله، و الاستعداد هو الأخفى الذي لا يعلمه صاحبه أيضاً، فهو من غيب الغيوب، الذي لا يعلمه إلا الله!
- ١٨ قوله: (و إنما يمنع هؤلاء من السؤال علمهم بأن الله فيهم سابقة قضاءٍ، فهم قد هيأوا محلّهم لقبول ما يرد منه و قد غابوا عن نفوسهم و أغراضهم)، ظاهرٌ؛ و هم أهل الرضا المريدون بارادة الله، لا يريدون إلا ما أراد الله.
- ٢١ قوله: (و من هؤلاء من يعلم أن علم الله به في جميع أحواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها) موقوفٌ على العلم بالأعيان الثابتة. و هو: أن الروح الأول -

- الذي هو أوَّل ما خلق الله المسمَّى بلسان أهل الحكمة: «العقل الأوَّل» - هو أوَّل متعَيَّن في ذات الله و أوَّل مرتبةٍ من مراتب الممكنات متعَيَّن بسبب تعيَّن أحديته - تعالى - بعلمه بذاته محيطٌ /MA13/ بحقائق الأشياء كلّها، وهي المسماة بالأعيان الثابتة، وهو نوعٌ متشعَّبٌ إلى ٣ أرواحٍ فائتة /SA23/ المحصر، منها الملائكة المقربون ومنها أرواح الكمل من نوع الإنسان، وهي حقائق روحانية متمايزة كلُّ روحٍ منها منتقشٌ بكلِّ ما يجري عليه من الأزل إلى الأبد، وهو الصفُّ الأوَّل من صفوف الأرواح الإنسيّة، وهي المسماة بالأعيان الثابتة. و أوَّل تجلٍّ ٦ من تجلّيات الحقِّ هو التجلّي الذاتي في صورة هذا المعلول الأوَّل، فإنّ الذات الأحدثية قبل الظهور في الحضرة الأسمائية في عماءٍ - كما ذكر في المقدمة -، وفي هذه الحضرة تتعدّد الأسماء وهو يعلم هذا المعلول بذاته - أي: بعين ذلك المعلول -، كما هو منتقشاً بجميع ما فيه ٩ لا بصورةٍ زائدةٍ على ذاته. و علمه عين ذاته ليس إلّا حضوره لذاته في صورة هذا المعلول، فعلمه بالأعيان إنّما هو من جملة علمه بذاته، والأعيان وكلُّ ما فيها من جملة معلوماته، و معلوماته عين ذاته من حيث الحقيقة غير ذاته من حيث تعيّناتها. ١٢
- و لكلِّ عينٍ من الأعيان الإنسانيّة صورةٌ نفسانيّةٌ مثاليّةٌ يتفصّل ما فيها من الحقائق العلميّة - التي هي أحوالها في هذه الصورة - إلى جزئياتٍ متقدّرةٍ بمقاديرٍ زمنيّةٍ يقارن كلّ ١٥ منها وقتاً معيّناً من أوقات وجوده قبل وجوده ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾ [١٨٥/٢٠]؛ فسرّ القدر هذه الأمور المتقدّرة المتقارنة لآجالها، وحضور الحقِّ - تعالى - لها في ذاته علمه بها على ما هي عليها.
- و هذا معنى قوله: «و من هؤلاء»، أي: من الذين يعلمون أنّ الله فيهم سابقة قضاءٍ من ١٨ يعلم أنّ علم الله به في جميع أحواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها. (و يعلم أنّ الحقَّ /SB23/ لا يعطيه إلّا ما أعطاه عينه من العلم به) وكيف لا؟! و تلك العين هو الكتاب الذي فيه أعماله و أحواله و أرزاقه ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَ لَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ [١٨/٤٩]. و الروح الكلّي المنقسم إلى الأرواح كلّها هو أمّ الكتاب الذي عنده - ٢١ تعالى -، و هو يحكم على كلّ أحدٍ بما في عينه من النقش، و هو الاستعداد الفطريّ الأوَّل

للعبد؛ و لا يعلم الحق من هذا العبد إلا ما في عينه (و هو ما كان عليه في حال ثبوته؛ فيعلم) هذا العبد (علم الله به من أين حصل)، أي: يعلم أنه من عينه حصل.

٣ قوله: (و ما ثم صنف من أهل الله أعلى و أكشف من هذا الصنف، فهم الواقفون على سرّ القدر)؛ ظاهرٌ.

٦ ثمّ قسّم هذا الصنف فقال: (و هم على قسمين: منهم من يعلم ذلك مجملًا) و هو العالم بالبرهان أو الإيمان؛

٩ (و منهم من يعلمه مفصلاً؛ فالذي يعلمه مفصلاً أعلى و أتمّ من الذي يعلمه مجملًا) و هو العالم بالكشف و العيان؛ (فإنه يعلم ما في علم الله فيه إمّا بإعلام الله - تعالى - إياه بما أعطاه عينه من العلم به) بالإلقاء السبّوحي ما في عينه و هو محبوبٌ عن عينه؛

(و إمّا بأن يكشف له عن عينه الثابتة و انتقالات الأحوال عليها إلى ما لا يتناهى، و هو أعلى). فإنّ معدن علمه هو بعينه معدن علم الله - تعالى - به، فعين علمه بذاته علم الحقّ به، فيرى هذا العبد القدر المقدور في حقّه؛ و هو معنى قوله: (فإنه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله /SA24/ به، لأنّ الأخذ من معدنٍ واحدٍ).

ثمّ بيّن الفرق بين علم هذا العبد و بين علم الحقّ به بعد ما بيّن اتّحادهما بالحقيقة و أخذهما

١٥ من معدنٍ واحدٍ، فقال: (إلاّ أنّه من جهة العبد عنايةً من الله سبقت له) قبل أن يوجد عينه، (هي من جملة أحوال عينه يعرفها صاحب هذا الكشف) و لم يعلمها قبل وجوده، بل علم (إذا أطلعه الله - تعالى - على ذلك - أي: على أحوال عينه) بعد وجوده لاقبله،

١٨ كما علم الله تعالى منه قبل وجوده -، (فإنه ليس في وسع المخلوق إذا أطلعه الله - تعالى -

على أحوال عينه الثابتة - التي /AB13/ يقع صورة الوجود عليها - أن يطلع في هذه الحال على اطلاع الحقّ على هذه الأعيان الثابتة في حال عدمها، لأنّها نسبٌ ذاتيّةٌ

٢١ لا صورة لها) أي: نسبة الذات الأحديّة إلى كلّ عينٍ نسبةً ذاتيّةً، و هي حضور الذات لها و

لما فيها من الأحوال و النقوش، و هو حضورها لذاتها قبل أن توجد هذه الأعيان في الخارج، فلا صورة لها في الخارج.

و الضمير في «لأنها» يرجع الى «الإطلاع»، أُنتَ لمطابقة الخبر؛ و لأنّ الإطلاع نسبة الذات إلى الأعيان.

- ٣ (فهذا القدر نقول: إنّ العناية الإلهية سبقت لهذا العبد بهذه المساواة في إفادة العلم)، وهو أن علمه - تعالى - و علم العبد واحدٌ من معدنٍ واحدٍ، إلّا أنّ علم العبد لم يكن إلّا بعد وجوده و حصول صورته، و علمه - تعالى - كان قبل وجوده و بعده، و علمه عناية من الله سبقت و علم الله ليس بعناية من غيره سابقة، فظهر الفرق.
- ٦ (و من هنا يقول الله /SB24/ ﴿حَتَّى نَعْلَمَ﴾ [٤٧/٣١]، و هي كلمةٌ محققة المعنى، ما هي كما يتوهمه من ليس له هذا المشرب) أي: ليس كما يتوهمه المتكلم الذي ليس له هذا المشرب، فأنّه ينزّه علمه - تعالى - من سمة الحدوث و يجعله صفةً زائدةً على ذاته قديمةً يتعلّق بالمعلوم تعلّقاً حادثاً، فيجعل الحدوث صفة التعلّق لصفة العلم؛ وهو معنى قوله: (و غاية المنزّه أن يجعل ذلك الحدوث في العلم للتعلّق، و هو أعلى وجهٍ يكون للمتكلّم بعقله في هذه المسألة، لولا أنّه أثبت العلم زائداً على الذات، فجعل التعلّق له لالذات) أي: لولا إثباته العلم زائداً على الذات - ليجعل التعلّق للعلم لالذات - لكان أعلى وجهٍ يكون له، و لكان محققاً. (و بهذا انفصل عن المحقّق) أي: لكنّه انفصل عن المحقّق بهذا الإثبات، فإنّ المحقّق (من أهل الله صاحب الكشف والوجود) يرى العلم عين الذات و لا يقول بالتعلّق، بل يقول: معنى «حتى نعلم»: «حتى يظهر علمنا»، فإنّ العلم الظاهر في الأعيان بعد الوجود هو عين علمه على ما علمت أنّ علمه بالأعيان هو الثابت حال عدمها فيها.
- ١٨

- ٢١ (ثمّ نرجع إلى الأعطيات). لما قسّم العطايا بحسب السؤال انجرّ الكلام إلى بحث الاستعداد و الأعيان، فبحث عن ذلك بقدر ما احتاج إليه ههنا. ثمّ رجع إلى المقصود من بيان القسمين الأوّلين و استأنف القسمة - لطول الكلام - بقوله: (فنقول: إنّ الأعطيات إمّا

ذاتية؛

أو: أسائية.

٣ فأما المنح و الهبات و العطايا الذاتية، فلا تكون أبداً إلا عن تجلٍّ إلهيٍّ) أي: ذاتي
 /SA25/ مطلق؛ لا من الذات وحدها بلاصفة، فإنها لا تتجلّى وحدها لشيءٍ. بل الذات
 باعتبار الرحمانية، لأن «الله» اسم الذات المطلقة، و تجلّى الذات من حيث هي هي لا يكون
 ٦ إلا لذاته؛ أما للعبد فلا يكون إلا بصورة استعداد من تجلّى له لا غير، كما قال: (والتجلّى من
 الذات لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلّى له، غير ذلك لا يكون!). فإذاً المتجلّى
 له ما رأى سوى صورته في مرآة الحقّ و ما رأى الحقّ و لا يمكن أن يراه مع علمه أنه
 ٩ ما رأى صورته إلا فيه).

و مثله بالمرآة في قوله: (كالمرآة في الشاهد في أنّه إذا رأيت الصور أو صورتك فيها
 لا تراها) أي: جرم المرآة حيث ترى الصورة، (مع علمك أنّك ما رأيت الصور أو
 ١٢ صورتك إلا فيها).

ثمّ ذكر أن مشاهدة الصور في المرآة مثالُ نصبه الله - تعالى - لتجليه الذاتي ليعلم المحقّق
 أنّه ما رأى ذاته - تعالى -، بل رأى عينه فيه، فقال: (فأبرز الله ذلك مثلاً نصبه لتجليه
 ١٥ الذاتي ليعلم المتجلّى له أنّه ما رآه، و ما ثمّ مثال أقرب و لا أشبه بالرؤية و التجلّي من
 هذا!).

١٨ و اجهد في نفسك عندما ترى الصورة في المرآة أن ترى جرم المرآة، لا تراها أبداً
 ألبتة؛ حتّى أنّ بعض من أدرك مثل /MA14/ هذا في صورة المرايا ذهب إلى أنّ
 الصورة المرئية بين بصر الرائي و بين المرآة. هذا أعظم ما قدر عليه من العلم، و
 الأمر كما قلناه و ذهبنا إليه). يعنى: أنّ المرئي /SB25/ في مرآة الحقّ هو صورة الرائي
 ٢١ لا صورة الحقّ وإنّ تجلّى ذات الحقّ بصورته لا بصورتها، و ليست الصورة المرئية في ذاته -
 تعالى - حجاباً بين الرائي و بينه - سبحانه -، بل هي الذات الأحدثية المتجلّية له بصورته، لا
 كما زعم من ذهب في المرآة إلى أنّ الصورة حجابٌ بينها و بين الرائي، فإنّه وهمّ!.

قال: (وقد بينّا هذا في «الفتوحات المكيّة») [٣٢].

قوله: (وإذا ذُقت هذا ذُقت الغاية التي ليس فوقها غاية في المخلوق، فلا تطمع و لا تتعب نفسك في أن ترقى في أعلى من هذا الدرج!)، إشارة إلى أن هذا المعنى لا يدرك إلا بالذوق و الكشف و الحال، لا بمجرد العلم. و هي الكشف ليس فوقها أعلى منها!.

(فما هو ثمّ أصلاً و ما بعده إلاّ العدم المحض)، أي: فما أعلى من هذا الدرج موجود عند الشهود أصلاً، فالضمير يرجع إلى «أعلى».

(فهو مرآتك في رؤيتك نفسك و أنت مرآته في رؤيته أسماء)، أي: إذا انخلعت عن صفاتك و جرّدت ذاتك عن كلّ ما أمكن تجرّدت عنه شاهدت عينك في مرآة الحقّ، و ذلك تجلّيه بصورة عينك؛ و هو يرى ذاته فيك متّصفّة بصفاتهما - كالسمع و البصر و غير ذلك - . و الذات مع الصفات أسماءه - كما ذكر في المقدّمة -، فأنت مرآته في رؤيته أسماءه (و ظهور أحكامها)، فإنّ الصفة مصدر الفعل و لا يصدر الفعل من الذات إلاّ باعتبارها؛ فالأسماء /SA26/ مصادر الأحكام - كالسمع و البصر و ما يتعلّق بهما من أحكام المسموعات و المبصرات، فإنّها أحكام السميع و البصير - ظهرت فيك من حيث أنّك مظهر هذين الإسمين. (و ليست) الأسماء (سوى عينه - كما علمت -، فاختلط الأمر و انبهم)، و هو أنّ المرئيّ غير عين الحقّ في صورة العبد، فيكون العبد مرآة الحقّ أو عين العبد في صورة الحقّ، فيكون الحقّ مرآة العبد.

(فمنا من جهل في علمه، فقال: «العجز عن درك الإدراك إدراك») [٣٣] أي: غاية

الإدراك هو الاعتراف بالعجز عن إدراك الأمر كما هو، و هو التحير المطلوب في قوله: «ربّ زدني تحيراً!» [٣٤]؛

(و منا من علم و لم يقل مثل هذا) أي: علم أنّ الحقّ من حيث ذاته مرآة لعين العبد -

أي: لذاته -، و العبد مرآة للحقّ باعتبار أسمائه، و لم يقل بالعجز. (و هو أعلى القول) - أي: من القول بالعجز -، لأنّه علم حقيقة الأمر على ما هو عليه، فلم يعطه العلم العجز كالأول، بل أعطاه العلم السكوت، ما أعطاه العجز^{٤٩} لتمكّنه، (و هذا هو أعلى عالمٍ

بالله).

(و ليس هذا العلم) بالأصالة (إلا لخاتم الرسل و خاتم الأولياء^{٥٠}، و ما يراه أحد من الأنبياء و الرسل إلا من مشكاة الرسول الخاتم، و لا يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة الولي الخاتم، حتى أن الرسل لا يرونه - متى رأوه - إلا /SB26/ من مشكاة خاتم الأولياء^{٥١}، أي: الرسل - كلهم - يأخذونه من خاتم الرسل و خاتم الرسل يأخذ من باطنه من حيث أنه خاتم الأولياء، لكن لا يظهره، لأن وصف رسالته يمنعه؛ فإذا ظهر باطنه في صورة خاتم الأولياء يظهره. و الحاصل أن الرسل و الأولياء - كلهم - يرونه من مشكاة خاتم الأولياء. (فإن الرسالة و النبوة - أعني: نبوة التشريع و رسالته - تنقطعان).
و إنما قيد النبوة بـ «التشريع» احترازاً عن نبوة التحقيق، فإن النبي له جهتان:
تبليغ الأحكام المتعلقة بمحوادث الأكوان؛

و الإخبار عن الحق - تعالى - و أسمائه و صفاته و أحوال الملكوت و الجبروت و عجائب عالم الغيب. فهو باعتبار التبليغ رسول و شارح و نبوته تشريعية، و باعتبار الإنباء عن الغيب و تعريف الحق بذاته^{٥٢} و أسمائه و صفاته ولي و نبوته تحقيقية. فرسالة التشريع و نبوته تنقطعان، لأنهما /MB14/ كمال له بالنسبة إلى الخلق؛

و أما القسم الآخر فن مقام ولايته التي هي كمال له بالنسبة إلى الحق لبالنسبة إلى الخلق، بل كمال حقاني أبدي؛ كما قال: (و الولاية لا تنقطع أبداً) فهو باعتبار ولايته أشرف منه باعتبار رسالته و نبوته التشريعية. فخاتم الرسالة من حيث الحقيقة هو خاتم الولاية و من حيث كونه خاتماً للولاية معدن هذا العلم و علوم جميع الأولياء و الأنبياء. و هو مقامه المحمود الذي يبعث فيه، فاعلم ذلك حتى لا تتوهم أنه محتاج في علمه إلى غيره؛ و هو معنى قوله: (فالمرسلون من كونهم /SA27/ أولياء لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء، فكيف من دونهم من الأولياء!).

قوله: (و إن كان خاتم الأولياء تابعاً في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع، فذلك لا يقدح في مقامه و لا يناقض ما ذهبنا إليه، فإنه من وجه يكون أنزل كما أنه

من وجهٍ يكون أعلى.

و قد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا إليه في فضل عمر في أسارى بدرٍ بالحكم فيهم، وفي تأبير النخل. فما يلزم الكامل أن يكون له التقدّم في كلّ شيءٍ وفي كلّ مرتبةٍ، وإنّما نظر الرجال إلى التقدّم في رتب العلم بالله، هنالك مطلبهم. وأمّا حوادث الأكوان فلا تعلق لخواطرها بها، فتحقّق ما ذكرناه!). إشارة إلى أنّ خاتم الأولياء قد يكون تابعاً في حكم الشرع، كما يكون المهديّ الذي يجيء في آخر الزمان، فإنّه يكون في الأحكام الشرعيّة تابعاً لمحمّد - صلى الله عليه وآله -، وفي المعارف والعلوم الحقيقيّة يكون جميع الأنبياء والأولياء تابعين له كلّهم.

ولا يناقض ما ذكرناه، لأنّ باطنه باطن محمّد - عليه الصلاة والسلام -، ولهذا قيل: إنّهُ حسنةٌ من حسنات سيّد المرسلين [٣٥]، وأخبر - عليه الصّلاة والسلام - بقوله: «إنّ اسمه اسمي وكنيته كنيتي، فله المقام المحمود» [٣٦].

ولا يقدح كونه تابعاً في أنّه معدن علوم الجميع من الأنبياء والأولياء، فإنّه يكون في علم التشريع والأحكام أنزل كما يكون في علم التحقيق والمعرفة بالله أعلى، ألا ترى إلى ما ظهر في شرعنا من فضل عمر في أسارى بدرٍ حيث أشار /SB27/ إلى قتلهم حين نزل قوله - تعالى -: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ * لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [٦٨-٦٧/٨]، وقال - عليه الصّلاة والسلام - : «لو نزل العذاب لما نجى منه غير عمر وسعد بن معاذ». [٣٧]. وبكى - عليه السلام - حين نبّهه جبريل على الخطأ، ونزول الوحي بأن يقتل من أصحابه بعدد الأسارى الذين أطلقوهم وأخذوا منهم الفداء [٣٨]؛

و من حديث تأبير النخل حيث منع - عليه السلام - منه ثمّ تبين الخطأ، فقال: «إعملوا فأنتم أعلم بأموال دنياكم» [٣٩]؛

وقال الخضر لموسى: «أنا على علمٍ علّمنيهِ الله لا تعلمه أنت، وأنت على علمٍ علّمكهُ الله لا أعلمه أنا» [٤٠]؛ أي: لا ينبغي لكلّ واحدٍ منّا الظهور بما يباين مقامه ومرتبه، ولهذا

- قال: «فما يلزم الكامل أن يكون له التقدّم في كلّ شيءٍ و في كلّ مرتبةٍ». و الباقي ظاهرٌ.
- و أمّا حديث الرؤيا في قوله: (و لما مثل النبيّ - صلى الله عليه و آله - بالحائط من اللبّن و قد كمل سوى موضع لبنةٍ، فكان - صلى الله عليه و سلّم - تلك اللبنة، غير ٣ أنّه - صلى الله عليه و سلّم - لا يراها إلّا كما قال «لبنةٌ واحدةٍ». و أمّا خاتم الأولياء فلا بدّ له من هذه الرؤيا، فيرى ما مثله به رسول الله ٥٤ - صلى الله عليه و سلّم -، و يرى في الحائط موضع لبنتين - و اللبّن من ٥٥ ذهبٍ و فضةٍ -، فيرى اللبنتين اللتين ينقص الحائط عنهما و يكمل /SA28/ بهما لبنة فضةٍ و لبنة ذهبٍ، فلا بدّ أن يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللبنتين، فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين، فيكمل الحائط.
- و السبب الموجب لكونه رء آها لبنتين أنّه تابعٌ لشرع خاتم الرسل في الظاهر ٩ و هو موضع اللبنة الفضّيّة، و هو ظاهره و ما يتبعه فيه من الأحكام، كما هو آخذٌ عن الله في السرّ ما هو بالصورة الظاهرة متّبعٌ فيه، لأنّه يرى الأمر على ما هو عليه، فلا بدّ أن يراه هكذا و هو موضع اللبنة الذهبيّة في الباطن، فإنّه آخذٌ من ١٢ المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى الرسول. فإن فهمت ما أشرتُ به فقد حصل لك العلم النافع!
- فكلّ نبيٍّ من لدن آدم إلى آخر نبيٍّ ما منهم أحدٌ يأخذ إلّا من مشكاة خاتم النبيّين ١٥ و إن تأخّر وجود طينته، فإنّه بحقيقته موجودٌ - و هو قوله: «كنت نبيّاً و آدم بين الماء و الطين» [٤١] - . و غيره من الأنبياء ما كان نبيّاً إلّا حين بُعث؛ و كذلك خاتم الأولياء كان وليّاً و آدم بين الماء و الطين). فانّما يكون على ما ذكره، لأنّ الرؤيا من عالم ١٨ المثال و هو تمثّل كلّ حقيقةٍ بصورةٍ تناسبه، فتمثّل حال النبيّ - عليه الصّلاة و السلام - في نبوّته في صورة اللبنة التي يكمل بها ٥٦ ببيان النبوة فكان خاتم الأنبياء، و لما لم يظهر بصورة الولاية لم يتمثّل له موضعه باعتبار الولاية. فلا بدّ من خاتم الولاية باعتبار ظهوره و ختمه ٢١ للولاية أن يرى /SB28/ مقامه في صورة اللبنة الذهبيّة من حيث إنّّه متشرّعٌ بشرية خاتم الرسل، و يرى مقامه في صورة اللبنة الفضّيّة باعتبار ظاهره، فإنّه يظهر تابعاً للشرية

المحمّدية.

على أنّه آخذٌ عن الله في السرّ ما هو بالصورة الظاهرة متّبعٌ فيه، لكن التمثّل بالمثال إنّما يكون باعتبار الصورة.

٣

و ولايته هي المسماة بـ: «الولاية الشمسية»، و ولاية سائر الأولياء تسمّى^{٥٧}: «الولاية القمرية»، لأنّها مأخوذة من ولايته مستفادةٌ منها - كنور القمر من الشمس -، ولهذا قال: (و غيره من الأولياء ما كان وليّاً إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الاتّصاف بها)، لأنّها ليست بذاتيةٌ له كما للخاتم، وإذا لم تكن ذاتيةً فلا بدّ من كسبها.

٦

و قوله: (من كون الله تسمّى «بالوليّ الحميد») لا ينافي أخذ تلك الصفات من الخاتم للولاية، لأنّ الله - تعالى - إنّما يسمّى بالوليّ الحميد^{٥٨} في عين هذا الخاتم، و ولايته إنّما تكون بالوجود الحقّانيّ بذاته و صفاته و أسمائه، لا من حيث هو غيره.

٩

(فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء و الرسل معه) - استعمل «مع» بمعنى «إلى» -، (فإنّه الوليّ) باعتبار الباطن، (الرسول) باعتبار تبليغ الأحكام و الشرائع، (النبّيّ) باعتبار الإنباء من الغيوب و التعريفات الإلهية.

١٢

(و خاتم الأولياء^{٥٩} الوليّ) باعتبار الباطن، فباطنه باطن خاتم الرسل، فإنّه لو لم يكمل SA29/ في الولاية لم يكن خاتم الرسالة، (الوارث) من خاتم الرسالة شرائعه و أحكامه، (الآخذ عن الأصل) بلا واسطة، كما ورد في حقّ النبيّ: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾ [٥٣/١٠] - أي: بلا واسطة -، (المشاهد للمراتب) فإنّه يفرق الكلّ و يعطيهم و يفيض

١٥

عليهم بوسائط و غير وسائط.

١٨

(و هو حسنةٌ من حسنات خاتم الرسل محمّدٍ - صلى الله عليه و سلّم - مقدّم الجماعة) لأنّه - عليه الصّلاة و السّلام - مادام ظاهراً بالشرعية في مقام الرسالة لم تظهر ولايته بالأحدية الذاتية الجامعة للأسماء كلّها، ليوفّي اسم «الهادي» حقّه، فبقيت هذه الحسنة - أعني: ولايته - باطنةً حتّى يظهر في مظهر الخاتم للولاية، الوارث منه ظاهر النبوة و باطن الولاية؛

٢١

فتحقّق من هذا أنّ محمّداً - صلى الله عليه وسلّم - مقدّم جماعة الأنبياء والأولياء حقيقةً (و سيّد وُلدِ آدم في فتح باب الشفاعة، فعينّ حالاً خاصّاً ما عمّم)، أي: قيّد سيادته بفتح باب الشفاعة، لأنّ الله - تعالى - ما أعطى هذه الخاصية أحداً دونه. ٣

(و في هذا الحال الخاصّ ٦٠) أي: بهذه الخاصيّة (تقدّم على الأسماء الإلهيّة) التي فيها سائر الأنبياء /MB15/ والأولياء.

ثمّ علّل تقدّمه على الكلّ بهذه الخاصيّة بقوله: (فإنّ الرحمن ما شفع عند المنتقم في أهل البلاء إلّا بعد /SB29/ شفاعة الشافعين)، لأنّه - عليه الصّلاة والسّلام - رحمةً للعالمين، ولو كانت رحمته رحيميّةً فقط لكانت مختصّةً بالمؤمنين - كما وصفه بقوله: ٦

﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَوْفٌ رَحِيمٌ﴾ [٩/١٢٨] -، ولما شملت الكلّ - كما قال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً ٩

لِلْعَالَمِينَ﴾ [٢١/١٠٧] - كان مظهر اسمه «الرحمن». و اسم «الرحمن» شاملٌ لجميع الأسماء لافرق بينه وبين اسم «الله» - كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ أَدْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا ١٢

فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [١٧/١١٠] - إلّا في أنّ اسم «الله» قد يُطلق على الذات الأحديّة بلاعتبار الأسماء - كقوله: ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [١١٢/١] - وهو لا ينافي كونه مع جميع الأسماء.

و إذا كان شاملاً لا يتّصف به إلّا بعد الاتّصاف بجميعها، فلا يشفع عند المنتقم إلّا بعد شفاعة الأسماء الأخرى؛ فإنّ «المنتقم القهّار» إذا كان انتقامه يسكن «بالرؤوف الرحيم» ١٥

لا يحتاج إلى شفاعة «الرحمن». أمّا إذا كان قهراً بليغاً تامّاً لا يقبل صاحبه شفاعة سائر الأسماء، شفع «الرحمن» الذي تسع رحمته جميع الأسماء حتّى «القهّار» و «المنتقم»؛ فإنّه لو ١٨

لم تكن الرحمة الرحمانيّة بالإيجاد لم يوجد القهر والغضب والإنتقام، فظهرت سلطنة الرحمن على الكلّ.

فينجو بشفاعته آخر أهل الجهد والبلاء من الذلّ والعذاب، كما نجى الجميع أوّلاً بعبودته وإحسانه من ظلمة العدم؛ ولهذا قال: «ادّخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي» [٤٢]. ٢١

فافهم، وشاهد سيادته للكلّ. /SA30/

(ففاز محمّداً - صلى الله عليه وسلّم - بالسيادة في هذا المقام الخاصّ، فمن فهم

المراتب و المقامات لم يعسر عليه مثل هذا الكلام^(٦) في هذا المقام الخاص الذي فاز به -
عليه الصلاة والسلام -.

٣

قوله: (و أمّا المنحُ الأسمائية؛ فاعلم! أنّ منح الله - تعالى - خلقه رحمةً منه بهم)
إشارةً إلى أنّ المنح الأسمائية - كلّها - بعد الوجود، فإنّه من الأعطية - كما مرّ -، ولهذا قال: (و
هي من الأسماء) فإنّها رحمةٌ على الخلق، فكانت بعد الخلق.
(فأمّا رحمةٌ خالصةٌ - كالطيب من الرزق اللذيذ في الدنيا الخالص يوم القيامة -،
و يعطي ذلك الاسم «الرحمن»، فهو عطاءٌ رحمانيّ؛
و أمّا رحمةٌ ممتزجةٌ - كشرب الدواء الكريه الذي يعقب شربه الراحة -، و هو
عطاءٌ إلهيّ، فإنّ العطاء الإلهيّ لا يمكن إطلاق عطائه منه من غير أن يكون على يد
سادنٍ من سدنة الأسماء.

٩

١٢

فتارةً يعطى الله العبد على يدي «الرحمن» فيخلص العطاء من الشوب الذي
لا يلائم الطبع في الوقت، أو لا ينيل الغرض و ما أشبه ذلك؛

١٥

و تارةً يعطى الله على يدي «الواسع» فيعمّ، أو على يدي «الحكيم» فينظر في
الأصلح في الوقت، أو على يدي «الواهب» فيعطى لينعم، لا يكون مع الواهب
تكليف المعطى له بعوضٍ على ذلك من شكرٍ أو عملٍ). إشارةً إلى أنّ الرحمة الرحمانية
لا يشوبها شوبٌ من غيرها من كراهةٍ أو بشاعةٍ أو شيءٍ غير لذيذٍ، فإنّ خاصية الرحمة النفع
الخالص أو اللذة الخالصة، فإن شابهها شيءٌ من الكراهة فهو عطاءٌ إلهيّ، لأنّ من /SB30/
الأسماء الإلهية «الحكيم» و الحكمة تقتضي تحمّل كراهةٍ قليلةٍ عاجلةٍ تعقبها راحةٌ كثيرةٌ،

١٨

٢١

كشرب الدواء الكريه يعقب شربه الراحة و الصحة - كما مثّل به -.
و إنّما سمّاها إلهيًّا، لأنّه ممتزجٌ من مقتضيات أسماء عدّة، و لا يمكن إطلاق عطاءٍ إلهيّ إلّا
على يد سادنٍ من سدنة الأسماء، لأنّ الإله هو المعبود و المعبود معبودٌ بالنسبة إلى العابد، فما

يطلبه العابد هو الذي يسدّ جهة فقره إلى المعبود، كما أنّ المريض يعبد اسم «الشافى» و يدعو.

٣ و قد يكون عطائه من اسمٍ واحدٍ، و قد يكون من أسماء كثيرةٍ ممتزجةٍ^{٦٢} فتمتزج مقتضياتها.

قوله: (أو على يدي «الجبار» فينظر في الوطن و ما يستحقّه)، معناه أنّ /MA16/ «الجبار» هو الذي يجبر الكسر و يزيل الآفة و النقص، فينظر في جهة استحقاقه و فاقته، فينجح حاجته و يجبر كسره و يصلح آفته و نقصه؛ و لهذا قال: «لا تزال جهنّم تقول هل من مزيد؟ حتّى يضع الجبار فيها قدمه، فتقول: قطني! قطني!» [٤٣]، فإنّ جهنّم تطلب ما يصلح آفتها و يدفع فقرها و يسدّ فاقتها. و «وضع القدم» فيها عبارة عن وصول جبره إليها فيصلح حالها.

قوله: (أو على يدي^{٦٣} «الغفار» فينظر المحلّ و ما هو عليه)، معناه أنّ «الغفار» هو الذي يستر بنور الذات ما في المحلّ من الظلمة الموجبة للعقوبة، و كلّ اسمٍ من أسمائه - تعالى - يقتضى مظهراً أو محلاً يناسبه يظهر خصوصيّته فيه. /SA31/ (فان كان) - أي: فالمحلّ الذي هو مقتضى «الغفار» إن كان - (على حالٍ يستحقّ العقوبة فيستره عنها) و دفع العقوبة عنه، (أو على حالٍ لا يستحقّ العقوبة) على تلك الحال (فيستره عن حالٍ يستحقّ العقوبة) أي: عمّا به يستحقّ العقوبة من المعاصي (فيكون معصوماً و معتنىً به و محفوظاً، و غير ذلك ممّا يشاكل هذا النوع) أي: يناسب ذلك.

١٨ قوله: (و المعطي هو الله من حيث ما هو خازنٌ لما عنده في خزانته). معناه: أنّ الأسماء الأوّل التي يعبر عنها بالأسماء الذاتيّة و الأسماء الإلهيّة هي خزائنه؛ فالحقيقة الواحدة التي هي عين الذات لا تتكثّر إلّا بالنسب و الإضافات إلى الأعيان و الحقائق الروحانيّة المفصّلة في الحضرة الواحديّة التي هي مظهر علمه، و تلك النسب صفاته و الذات باعتبار كلّ نسبةٍ اسمٌ، فالنسبة المقتضية لتعيّن كلّ عينٍ صفةً توجب خزن بعض الأشياء المعلومة بمقتضى العلم الأوّل في ذلك العين، و تلك الأشياء المخزونة أحوال تلك العين^{٦٤}، و الذات مع تلك

النسبة اسمٌ لا تفتح هذه الخزانة إلا به، فالمعطي للأشياء المحزونة فيها هو الذات الأحديّة باعتبار تلك النسبة، وذلك هو الاسم الخاصّ الخازن الفاتح لخزائنه المخصوصة.

٣ (فما يخرجها إلا بقدر معلوم) يقتضيه استعداد القابل السائل (على يدي اسمٍ خاصّ بذلك الأمر) أي: على يدي هذا الاسم الخاصّ /SB31/ بهذه الأشياء التي عنده وفي خزائنه؛ ومن هذا يعلم قوله: (فأعطى كلّ شيء خلقه على يدي الاسم العدل وأخواته) كالمقسط والحقّ^{٦٥} والحكم وأمثاله.

٦ قوله: (و أسماء الله لا تتناهى، لأنّها تعلم بما يكون عنها وما يكون عنها غير متناهٍ)، معلومٌ من المقدّمة الثانية، فإنّ الذات الأحديّة مع النسبة إلى كلّ ما يصدر عنه اسمٌ خاصّ، وكلّ تعيّن يحدث فيها اسمٌ؛ والنسب لا تتناهى - لأنّ القوابل و استعداداتها غير متناهية -، فأسماء الله لا تتناهى^{٦٦}؛ (و إن كانت ترجع إلى أصولٍ متناهية)، لأنّ الأسماء الغير المتناهية هي الأسماء التالية التي هي مصادر الأفعال و الشؤون، فينتهي إلى الأسماء الذاتية التي (هي أمّهات الأسماء أو حضرت الأسماء)؛

١٢ فتبيّن من هذا قوله: (و على الحقيقة فاثمّ إلا حقيقة واحدة تقبل جميع هذه النسب و الإضافات التي تكنّى عنها بالأسماء الإلهية).

١٥ و قوله: (و الحقيقة تعطي أن تكون لكلّ اسمٍ يظهر إلى ما لا يتناهى حقيقةٌ يتميّز بها عن اسمٍ آخر) أي: تقتضي أن تكون الأسماء يتميّز بعضها عن بعضٍ بخصوصيّاتٍ - لا شراكها في الذات -، فلو لم تكن لكلّ اسمٍ يظهر - إلى ما لا يتناهى من أسماء الربوبية التي لا يمكن إحصاؤها - خصوصيّةٌ هو بها هو، لم يكن التعدّد. فحقيقة ذلك الاسم تلك الخصوصيّة لا ما به الاشتراك - كالإرادة و القدرة في الأسماء الذاتية، والإيجاد و التصوير في الأسماء الإلهية، /SA32/ و الرزق و الهبة في الأسماء الربوبية -؛ و هذا معنى /MB16/ قوله: (و تلك الحقيقة - التي بها يتميّز - هي الاسم عينه، لا ما يقع فيه الاشتراك).

٢١ ثمّ مثل بالأعطية التي يتميّز كلّ واحدٍ منها عن الآخر بشخصيّته التي لا يمكن أن يشاركه فيها عطاءٌ آخر مع اشتراك الكلّ في كونها عطاءً، فقال: (كما أنّ الأعطيات يتميّز كلّ

أعطية عن غيرها بشخصيتها وإن كانت من أصل واحد؛ فمعلوم أن هذه ما هي هذه الأخرى، وسبب ذلك تميز الأسماء.) وكلّ عطاء خاصّ يعطى الله - تعالى - ذلك العطاء على يد ذلك الاسم وكلّ ما يتجدد لا يشارك في شخصيته شيء آخر من الأزل إلى الأبد. (فما في الحضرة الإلهية - لا تساعها - شيء يتكرر أصلاً. هذا هو الحق الذي يُعَوَّل عليه!).

قوله: (و هذا العلم كان علم شيث - عليه السلام -، و روحه هو الممدّ لكل من يتكلّم في مثل هذا من الأرواح ما عدا روح الخاتم، فإنّه لا تأتيه المادّة) - أي: المدد - (إلا من الله لا من روح من الأرواح، بل من روحه تكون المادّة لجميع الأرواح)، ظاهرٌ.

قوله: (و إن كان لا يعقل ذلك من نفسه في زمان تركيب جسده العنصريّ)، معناه: وإن كان الخاتم الممدّ لجميع الأرواح الذي لا تكون بينه وبين الله واسطة لا يعقل في زمان ظهوره في الصورة الجسدانيّة العنصريّة من نفسه، إنّهُ هو الذي يمدّ جميع الأرواح الإنسيّة بالعلوم والحكم التي لها و يفيض منه عليها، لأنّ الحجاب الهولاني /SB32/ الطبيعي من الغواشي والهيئات الظلماتيّة اللازمة لصورته يمنعه. ولهذا قالت الصوفيّة: إنّ أصل الأربعينيّة التي يروضون بها أنفسهم من الأربعين المذكورة [٤٤] في قوله: «خمرت طينة آدم بيدي^{٦٧} أربعين صباحاً» [٤٥]، فإنّ التخمر هو تمريج مادّة جسده و تعديله حتّى ناسب باعتداله النوعي الإنساني روحه، فيظهر فيه و يحتجب به - ظهوراً و احتجاباً سمّاها الحكماء «بالتعلّق التدبيريّ» - . فإنّ تلك الهيئات الطبيعيّة والغشاوات البدنيّة إذا كشفت عن وجهه بالرياضة و التوجّه إلى الله - تعالى - بالإخلاص ظهرت تلك العلوم والحكم عليه، كما قال - عليه الصلّاة و السّلام - : «مَنْ أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه» [٤٦].

و لكن لا يبقى ذلك إلا في وقتٍ من الأوقات، و هو الوقت الذي قال - عليه الصلاة و السلام - فيه : «لي مع الله وقتٌ لا يسعني فيه ملكٌ مقربٌ و لا نبيٌ مرسلٌ» [٤٧]؛ و ذلك هو الوقت الذي تنكشف عليه فيه عينه بما فيه.

٣

(فهو من حيث حقيقته) المجردة (ورتبته) العالية (عالمٌ بذلك كله بعينه) - أي: بذاته - (من حيث ما هو جاهلٌ به من جهة تركيبه العنصري)، أي: عالمٌ من حيث حقيقته بجميع أحوال عينه من إمداده لجميع الأرواح بعينه من حيث أنه جاهلٌ من جهة تركب جسده العنصري، لأنّه من جملة أحوال عينه.

٦

و يجوز أن يكون المراد النفي، أي: بعينه من حيث ليس هو جاهلاً به من جهة تركيبه العنصري، فيكون تأكيداً للأول على لغة «تميم» و قراءة من قرأ: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾ [٢٣/٢٤]، [٤٨]؛ /SA33/

٩

و أن يكون المراد: و من حيث تركيبه العنصري جاهلٌ به - على أنه خبرٌ بعد خبرٍ -، أي: فهو من حيث أنه جاهلٌ به كائنٌ من جهة تركيبه العنصري. (فهو العالم الجاهل. فيقبل الإِتِّصاف بالأضداد) باعتبار الحيثيات (كما قبل الأصل) - أي: الحقّ تعالى - (الإِتِّصاف بذلك، كالجليل و الجميل، و كالظاهر و الباطن، و الأوّل و الآخر، و هو عينه) أي: باعتبار الحقيقة، فإنّ الوجود المقيّد في الحقيقة هو المطلق مع قيد التعيّن، و التعيّن ليس إلاّ قصوره عن قبول سائر التعيّنات و ضيقه عن الإِتِّصاف بجميع الصفات و التسمّي بجميع الأسماء.

١٢

و ذلك القصور و الضيق خلقيّة، فهو حقٌّ باعتبار الحقيقة و الوجود /MA17/ خلقٌ باعتبار النقص و العدم (و ليس غيره) حقيقةً.

١٨

(فيعلم لا يعلم و يدري لا يدري و يشهد لا يشهد!) لأنّ ما هو به موجودٌ عالمٌ شاهدٌ

٢١

هو الحقّ، و ما هو به معدومٌ جاهلٌ غير شاهدٍ هو الخلق.

قوله: (و بهذا العلم) - أي: علم الأعطية و الأسماء - (سُمِّي «شيث»، لأنَّ معناه: الهبة) أي: هبة الله، (فبيده مفتاح العطايا) لأنَّ العطايا تصدر من الأسماء و هو يعرف الأسماء، و ما يعرف أحدٌ شيئاً إلا بما فيه من ذلك الشيء، فهو لم يعرف الأسماء إلا لأنها فيه و هي ٣ مفاتيح العطايا، فصَحَّ قوله: «بيده مفتاح العطايا»؛ /SB33/ (على اختلاف أصنافها و نسبها) فإنَّ اختلاف أصناف العطايا إنما يكون باختلاف الأسماء التي هي مصادرها - على ٦ ما مرَّ - .

قوله: (فإنَّ الله و هبه لآدم أوَّل ما و هبه و ما و هبه إلا منه)، معناه: أنَّه عطاءٌ من مقتضيات الأسماء التي علَّمه الله - تعالى - إيَّاهَا حيث قال: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [٢/٣١]، و قد مرَّ أنَّه أراد بـ «آدم»: حقيقة النوع الإنساني الذي هو الروح الأعظم و النفس الواحدة التي عبَّر عنها بـ «العين الواحدة» و «الحضرة الواحديَّة» و «حضرة الأسماء الأوَّل الذاتية».

١٢ فيكون أوَّل مولودٍ و هبه الله - تعالى - له هي النفس الناطقة الكلِّيَّة و القلب الأعظم، الذي يظهر فيه العطايا الأسمائيَّة من الروح الأعظم. فَمِنْ ثَمَّ قال: «و ما و هبه إلا منه»، لأنَّ العطايا هي لوازم الأسماء التي لآدم؛ و لهذا علَّله بقوله: (لأنَّ الولد سرَّ أبيه [٤٩]، فمنه خرج و إليه عاد، فما أتاه غريبٌ لمن عقل عن الله) أي: معاني الأسماء، كما عقلها آدم عنه. ١٥

(و كلَّ عطاءٍ في الكون على هذا المجرى، فما في أحدٍ من الله شيءٌ) أي: شيءٌ غريبٌ لم يكن في عينه، فإنَّ الأعيان و أنصابتها تقسَّمت بالتجلِّي الذاتي، فما لم يكن في أحدٍ من الفيض الأقدس بذلك التجلِّي قبل الوجود الخارجي لم يهبه الله قطَّ، لأنَّه ليس بنصيبه؛ فصَحَّ ١٨ قوله: (و ما في أحدٍ من سوى نفسه شيءٌ) و إن تنوَّعت عليه الصور. /SA34/

قوله: (و ما كل أحدٍ يعرف هذا و أنَّ الأمر على ذلك إلا آحادٌ من أهل الله، فإذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه؛، فذلك هو عين صفاء خلاصة خاصَّة الخاصَّة ٢١ من عموم أهل الله - تعالى -) ظاهرٌ.

و ذلك أنَّ صفاء حقيقة خاصَّة الخاصَّة من شوب الغيريَّة و الخلقيَّة يقتضي أنَّهم لا يرون

إلا الأحديّة غير محتجين بالأسباب و الوسائط، لأنّهم مكاشفون بوجود الأحد الواحد الكبير القهار الظاهر الباطن، و يرون إثبات الغير شركاً.

- ٣ قوله: (فأيّ صاحب كشفٍ شاهد صورةً تلقى إليه ما لم يكن عنده من المعارف، و تمنحه ما لم يكن قبل ذلك في يده؛ فتلك الصّورة عينه لا غيره). معناه: إنّ صاحب الكشف قد يترقّى بتزكية نفسه إلى عالم المثال - وهي الحضرة الخياليّة -، و قد يتجاوز عنه بتصفية الباطن إلى حضرة القلب و حضرة السرّ و حضرة الروح، و في كلّ حضرة يرى الشيء الواحد بصورةٍ تقتضيها تلك الحضرة. و أوّل حضرات الغيب بعد الترقّي عن الحسّ - الذي هو ^{٦٨} عالم الشهادة - هي الحضرة الخياليّة المسماة عالم المثال، و منها المنامات الصادقة و الوحي؛ فإذا رأى في هذه الحضرة شخصاً ألقاه علماً لم يكن عنده أو أعطاه عطاءً لم يكن في يده فذلك الشخص عينه ظهر في تلك الصورة بحسب اقتضاء محلّ خياله ليس غيره، و أعطاه نصيبه الذي /SB34/ اختصّ به عند تعيّن الأعيان من الفيض الأقدس؛ (فمن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه، كالصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره، إلا أنّ المحلّ أو الحضرة التي رأى فيها /MB17/ صورة نفسه تلقى إليه بتقلّب من وجهٍ بحقيقة تلك الحضرة)، أي: ليس ذلك المرئيّ غيره وإلاّ لكان فيه قبل مقابلته، إلاّ أنّ الحضرة التي رأى فيها صورته ملقيةً إليه تنصبغ صورته بصبغها - أي: بصبغ الحضرة المتجلّى فيها و شكلها و خصوصيّتها -، (كما يظهر الكبير في المرأة الصغيرة صغيراً و المستطيلة مستطيلاً و المتحرّكة متحرّكاً).

- ١٨ و قد تعطيه انتكاس صورته من حضرةٍ خاصّةٍ) أي: كما أنّ المحلّ المنظور فيه يؤثّر في صورة الرائي فقد يرى الرائي صورته في المرأة الكبيرة كبيرةً، و في الصغيرة صغيرةً، و في المستطيلة - كالسيف مثلاً - طويلةً، و في المتحرّكة - كالماء الجاري - متحرّكةً، و في الموضوع تحته - كالماء - منتكسةً؛ فكَذلك الحضرات التي يرى صاحب الكشف صورته فيها تؤثّر في صورته و تقلّبه إلى صورةٍ ^{٦٩} تقتضيها الحضرة و حالها. فإنّ رأى في الحضرة المثاليّة شخصاً يقول له: «أنا الله» أو يعلم الرائي أنّه الله، فهو عينه في عالم المثال و صدق في قوله «أنا الله»

باعتبار الحقيقة، لأنّه هو الحقّ، لكن لا على صورته بل على صورة الرائي في محلّ الخيال. فهو الحقّ - الذي /SA35/ تجلّى في صورة عينه - رأى نفسه في صورةٍ يعطيه المحلّ المنظور فيه. فالمرئيّ صورة عينه منصبةً بصبغ الخيال الذي رآها فيه و صورته صورة الحقّ المتجلّى بصورة عينه.

٣

(و قد يعطيه عين ما يظهر منها، فيقابل اليمين منها اليمين من الرائي) أي: وقد تعطيه حضرةً أعلى من حضرة الخيال عين ما يظهر من الصورة لا عكسها^{٧٠} كحضرة السرّ و الروح، فيقابل اليمين منها يمين الرائي، كظهور الحقّ في صورة الإنسان الكامل مطلقاً. (و قد يقابل اليمين اليسار) كما في الحضرة الخياليّة (و هو الغالب في المرايا بمنزلة العادة في العموم) على حسب الحال الغالبة عليه، فإذا جاوز هذه الحضرة يرى عينه في صورة صفاته، إمّا مجردةً عن هذه الصور الخياليّة، وإمّا فيها؛ فإن كان القلب في مقام «الصدر» - أي: وجهه الذي يلي النفس - رآه في الصورة الخياليّة، فيدرك معنى الصورة بصفاته، وإن كان في مقام «السرّ» - وهو وجهه الذي يلي الروح - يراها^{٧١} مجردةً؛ فتكون في غاية الحسن والبهاء. وإن بلغ صاحب الكشف حضرة الروح يرى عينه في مرآة الحقّ، فهو الحقّ المتجلّى بصورته، فيرى الخلق حقّاً، لأنّه ما رآه إلا متقيّداً بصورة عينه.

٩

١٢

(و بحرق العادة تقابل اليمينُ اليمين) أي: على خلاف العادة، لأنّه يرى^{٧٢} عينه بعينه في مرآة الحقّ، فهو إذن كالرائي صورته في المرآة الكبيرة كبيرةً. وإذا شاهد الحقّ في صورة عينه أو غيره يرى الحقّ خلقاً كالرائي صورته في المرآة الصغيرة صغيرةً، (و يظهر الإبتكاس) لأنّ المرآة تحته مع كون اليمين يقابل اليمين، لكون الحقّ بصره الذي به يبصره في مرآة عينه. /SB35/ وإن أطلق الحقّ عن قيد تعيّنه - كالكمال المطلق الفاني في الله الشاهد للأشياء في الحقّ بعين الحقّ - يرى الحقّ حقّاً و الخلق خلقاً و المطلق في المقيد و المقيد في المطلق، فيرى كلّ اسمٍ من أسمائه موصوفاً بجميع أسمائه - كما سيأتى - و قد استجيب في حقّه دعاء النبيّ - عليه الصّلاة و السّلام -: «اللّهم أرنا الحقّ حقّاً و ارزقنا اتّباعه، و أرنا الباطل باطلاً و ارزقنا اجتنابه» [٥٠].

١٥

١٨

٢١

و مما ذكر يظهر معنى قوله: (و هذا كله من أعطيات حقيقة الحضرة المتجلى فيها التي أنزلناها منزلة المرائي).

٣ قوله: (فمن عرف استعداده عرف قبوله، و ما كل من يعرف قبوله يعرف استعداده إلا بعد القبول، و إن كان يعرفه مجملًا) /MA18/ معلوم بما مرّ في أول هذا الفصل عند تقسيم الواقفين على سرّ القدر، حيث قال: «فمنهم من يعلم ذلك مجملًا و منهم من يعلمه مفصلاً».

٦ قوله: (إلا أن بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة يرون أن الله لما ثبت عندهم أنه فعّال لما يشاء جوّزوا على الله ما يناقض الحكمة و ما هو الأمر عليه في نفسه). استثناء منقطع من «الذين يعرفون استعدادهم مجملًا». و «إلا» بمعنى «لكن»، يعني: ٩ إن الذين يعرفون استعدادهم مفصلاً يعرفون قبولهم لكل ما اطلعوا عليه من استعدادهم - بإعلام الله تعالى إياهم، أو بكشف أعيانهم عليهم - حتى يطلعوا على أحوالهم المتجددة عليهم إلى ما لا يتناهى، /SA36/ فهم لا يغلطون في علومهم أصلاً. و كذلك الذين لا يعرفون استعدادهم إلا من قبولهم، فإنهم ما لم يقبلوا شيئاً لم يعرفوا أن ذلك كان في استعدادهم، فلا يمكن أن يغلطوا بعد القبول فإنهم يستدلّون بالواقع.

١٥ لكن الذين يعرفون استعدادهم مجملًا قد يغلطون في التفاصيل؛ كـ بعض أهل النظر عن المتكلمين، فإنهم قد عرفوا من استعدادهم أنهم يقبلون العلوم المعقولة على الإجمال، لكنهم لضعف عقولهم و عدم كشفهم - لعدم ارتياضهم و تصفيتهم - لما علموا أن الله - تعالى - فعّال لما يشاء و أنه على كلّ شيء قدير جوّزوا عليه القدرة على الممتنعات - كإيجاد المثل و إعدام الوجود و إيجاد العدم و أمثال ذلك -، و توهّموا أنه تنزيه عن العجز! و ذلك لعدم معرفة الحقائق و تمييز الممكن من الممتنع و قصور الفهم عن معنى المشيئة و ابتنائها على الحكمة الإلهية الحقيقية.

٢١

(و لهذا) أي: و لضعف عقولهم و تجويزهم على الله ما يناقض الحكمة الإلهية و ما هو الأمر عليه في نفسه (عدل بعض النظائر إلى نفي الإمكان و إثبات الوجوب بالذات و

بالغير)، و ذلك لقصور نظرهم عن الحقائق العقلية و قصرهم الموجودات على ما هو في الخارج، فإن ما هو موجود في الخارج محصور في الواجب بالذات و الواجب بالغير، لأن ما لم يجب لم يوجد. (و المحقق) و هو الملاحظ للحقائق في نفس الأمر - أي في العالم العقلي /SB36/ مع قطع النظر عن وجودها الخارجي - (يثبت الإمكان و يعرف حضرته، و الممكن ما هو الممكن و من أين هو ممكن و هو بعينه واجب الوجود بالغير)، فإنه إما أن تقتضي الحقيقة الوجود بذاتها؛

أو لا تقتضي؛

و الأول الواجب لذاته؛

و الثاني إما أن يقتضي العدم لذاته، و هو الممتنع لذاته؛

و إما أن لا يقتضي شيئاً منها، و هو الممكن لذاته؛

فالممكن حضرته العقل قبل الوجود الخارجي من حيث هو هو. كالسواد مثلاً، فإن عينه في العقل لا يقتضي الوجود و لا العدم، و أمّا في الخارج فإنه لا ينفك عن وجود السبب و عدمه، فإنه لا واسطة بينهما. فإن كان السبب التام موجوداً و جب وجوده به^{٧٣}، و إلا فوجب عدمه بعدم سببه التام، فهو ممتنع بالغير. فالممكن الموجود واجب بالغير و هو بعينه من حيث حقيقته مع قطع النظر عن وجوده ممكن بالذات.

قوله: (و من أين صحّ عليه اسم الغير - الذي اقتضى له الوجوب - ؟!)، إشارة إلى أنّ الوجود الإضافي الذي هو به موجود هو بعينه الوجود الحَقَّاني المطلق الذي عرض له هذه الإضافة و الغيريّة باعتبار الهاذية و الهويّة، فن حيث الهاذية غيره و من حيث الهويّة عينه، كما أنّ عين الممكن باعتبار عينه ممكن و باعتبار وجوده واجب، و كلّ وجود متعين ممكن من حيث تعيينه واجب من حيث حقيقته و هويّته.

(و لا يعلم /SA37/ هذا التفصيل إلا العلماء بالله خاصّةً).

- قوله: (و على قدم شيث يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الإنساني، و هو حامل /MB18/ أسرارهِ). إشارة إلى أنّ أدنى مرتبة الإنسان باعتبار حقيقته التي هو بها إنسان أن يكون مقامه القلب الذي هو محلّ تجليات الصفات الإلهية و مظهر التعدّد الأسامي، فإنّ العطايا من الأسماء و علمه معرفة العطايا.
- و لابدّ للعطاء من معطٍ و قابلٍ، فالمعطي هو الله باعتبار الأسماء، و القابل هو نفس شيث باعتبار قبول الأعطية من النفث الروحي، و من انحطّ عن مقامه حتّى وقع في حدّ القبول المحض فقد انحطّ عن درجة الإنسان و انخرط في سلك سائر الحيوان و إن كان في صورة الإنس!؛ فلهذا يكون آخر مولودٍ من هذا النوع على قدمه.
- و لما كان مقامه أنزل من مقام الوالد و كان قاصراً عن مرتبة أحديّة الجمع الذي لأبيه، لم يثبت المعاد الروحاني؛ لأنّ القلب - من حيث ما فيه من سنخ النفس - لا يتجرّد بالكلية عن التعلّق البدنيّ، و إن تجرّد عن الحلول فيه؛ و لا يتجرّد عن العلاقة بالكلية إلّا من حيث إنّه روحٌ و في مرتبته. و لهذا كان أوّل من أثبت التناسخ و قال بالمعاد الجسمانيّ و انتسب إليه الإشرافيّون، و هو الذي يسمّونه بلسانهم «أغاثا ذيمون»، صاحب الشريعة و الناموس. و أنذر و حذّر عن الانحطاط^{٧٤} عن مرتبة الإنسان إلى /SB37/ درجات الحيوانات العجم، و ذلك لانحطاطه عن رتبة الأرواح المقدّسة؛ و لهذا المعنى قال: (و ليس بعده ولدٌ في هذا النوع، فهو خاتم الأولاد). لأنّ من انحطّ عن مرتبته وقع في مرتبة السباع و البهائم و إن كان في صورة الإنسان، لخلوّه عن أحكام الوجوب و الصفات الإلهية و استيلاء صفات النفس و غلبة أحكام الأمكان عليه، و هو معنى قولهم: «إن العالم قبل آدم كان مسكن الجنّ»، أي: القوى النفسانيّة و النفوس الأرضيّة. و بعضهم يقولون: «كان قبل ذلك لنوع الفرس» [٥١]، إشارة إلى أنّ الفرس في الأفق الأعلى من الحيوان قبل طور الإنسان؛ و لهذا قال: «إنّه خاتم الأولاد»، فإنّ القلب ولد الروح، و خاتم الآباء في هذا النوع هو المهديّ - عليه السّلام -.

قوله: (و تولّد معه أختٌ له، فتخرج قبله و يخرج بعدها، يكون رأسه عند رجليها)

إشارةً إلى مرتبة النفس الحيوانية الواقعة في جهة الانفعال المطلق، فإن القلب من حيث إنه قلب لا يكون إلا مع التعلق البدني^{٧٥}، و التعلق لا يكون إلا بتوسط النفس الحيوانية المنطبعة في البدن الغالب عليه التضاد من الطبيعة العنصرية المنتكسة بتوجهها إلى عالم الطبيعة.

ولما كان أصل التضاد من العالم العنصري و النفس الحيوانية مقبلةً إليه منتكسةً، كانت اثنيّتيّ التضاد و التقابل تقوى عند رأسها و تضعف عند رجليها، وإذا ضعفت جهة التضاد قويت جهة الوحدة بالإعتدال و توجهت /SA38/ النفس الناطقة إليه، فيكون رأس هذا الذكر - الذي هو حقيقة شيث عليه السلام - عند رجليها. و لا يمكن إلا أن يكون توأماً، و تخرج الأخت قبله لظهور النفس قبل القلب ضرورةً.

قوله: (و يكون مولده بالصّين)، لأنّه أقصى البلاد لاعماره بعده، كما هو آخر الإنسان لإنسان بعده، و لغاية بُعده قال - عليه الصّلاة و السّلام -: «اطلبوا العلم و لو بالصّين» [٥٢]. و معنى قوله: (و لغته لغة بلده): أن كلامه و دينه في مرتبة آخر الأصناف الإنسانيّة، فإنّ حكماء قتا و أيغر [٥٣] مذهبهم التناسخ لا يعدون عنه.

قوله: (و يسري العقم في الرجال و النساء، فيكثر النكاح من غير ولادة و يدعوهم إلى الله فلا يُجاب، فإذا قبضه الله و قبض مؤمني زمانه بقي من بقي مثل البهائم، لا يحلّون حلالاً و لا يحرمون حراماً، يتصرّفون بحكم الطبيعة شهوةً مجرّدةً عن العقل /MA19/ و الشرع، فعليهم تقوم الساعة) ظاهرٌ. لأنّهم بعد هذا الطور لا يلدون الإنسان بالحقيقة و إن كانوا في صورة الإنس، فهم أشرار الناس فتجب أن تقوم عليهم القيامة - كما قال عليه الصّلاة و السّلام: «لا تقوم الساعة^{٧٦} إلا على شرار الناس» [٥٤]؛ و قال: «شرّ الناس من قامت القيامة عليه و هو حيٌّ» [٥٥] -، و ذلك بتجلّي الحق في صورة العدل و استئناف الدور بالبعث و النشور، و إحياء الموتي و إخراج من في القبور. /SB38/

(فصّ حكمة سُبُوحِيّة في كلمة نُوحِيّة)

- ٩ «السُّبُوح»: المنزّه عن كلّ نقصٍ و آفةٍ. ولما كان شيث - عليه السّلام - مظهر الفيض الإلهيّ الرحمانيّ، و الفيض لا يكون إلّا بالأسماء الداخلة تحت اسم «الرحمن»، و الرحمانيّة تقتضي الإستواء على العرش - لأنّ الفيض كما يكون بالأسماء كذلك لا يمكن إلّا على القوابل -، فحكمة العطاء و الوهب اقتضت التعدّد الأسْمائيّ و وجود المحلّ الموهوب له.
- ١٢ و أصل القابليّة للطبيعة الجسمانيّة، فغلب على قومه حكم التعدّد و القوابل. حتّى إذا بُعدَ عهد النبوة و تطاول زمان الفترة اتّخذوا الأصنام على صورة الأسماء و حسبوا الأسماء أجساماً و أشخاصاً و المعاد جسمانيّاً محضاً، لاقتضاء دعوته ذلك.
- ١٥ فأوجب حالهم أن يدعوا إلى التنزيه و ينبّهوا على التوحيد و التجريد و يذكّروا الأرواح المقدّسة و المعاد الروحانيّ، فُبعث نوحٌ - عليه السّلام - بالحكمة السُبُوحِيّة و الدعوة إلى التنزيه و رفع التشبيه. فكان نسبته في الدعوة إلى الباطن إلى شيث - عليه السّلام - نسبة عيسى إلى موسى - عليهما السّلام -.

قوله: (اعلم! أنّ التنزيه عند أهل الحقائق في الجناّب الإلهيّ عين التّحديد و التّقييد). معناه: أنّ التنزيه تميّزه عن المحدثات و الجسمانيّات و عن كلّ ما لا يقبل التنزيه من

المادّيات، وكلّ ما تميّز عن شيءٍ فهو إنّما يتميّز عنه بصفةٍ منافيةٍ لصفة التميّز عنه، /SA39/ فهو إذن مقيّد بصفةٍ ومحدودٌ بحدٍّ، فكان التنزيه عين التحديد.

٣ غاية ما في الباب أنّ المنزّه نزهه عن صفات الجسمانيّات فقد شبهه بالروحانيّات في التجريد، أو نزهه عن التقييد فقد قيّده بالإطلاق؛ والله منزّه عن قيدي التقييد والإطلاق، بل مطلقٌ لا يتقيّد بأحدهما ولا ينافيهما.

٦ (فالمنزّه إمّا جاهلٌ وإمّا صاحب سوء أدبٍ) إذا وقف عند التنزيه ولم يقل بالتشبيه، وهو معنى قوله: (و لكن إذا أطلقاه وقالاه) أي: لم يتجاوزا إلى التشبيه والجمع بينهما، لأنّه إن لم يتبع الشرائع ونزهه تنزيهاً يقابل التقييد - بأن جعله منزّهاً عن كلّ قيدٍ مجرّداً - فهو جاهلٌ، وإن كان متّبعاً للشرائع - كما قال: (فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزهه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك فقد أساء الأدب وأكذب الحقّ والرسل صلوات الله عليهم وهو لا يشعر، ويتخيّل أنّه في الحاصل وهو في الفأنت، وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض!) - فقد أساء الأدب وأكذب الحقّ والرسل؛ لأنّ الكتب الإلهيّة والرسل ناطقةٌ بالجمع بين التشبيه والتنزيه وهو يخالفهما. (و لاسيّما) وقد علم أنّ السنة الشرائع الإلهيّة إذا نطقت في الحقّ - تعالى - بما نطقت به إنّما جاءت به في العموم على المفهوم الأوّل، و على الخصوص على كلّ مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ بأيّ لسانٍ كان في وضع ذلك اللسان).

١٨ المراد من «العموم»: عامّة الناس، و من «الخصوص»: خاصّتهم، و «المفهوم الأوّل» ما يبادر /SB39/ إلى الفهم عند سماع اللفظ، وهو المعنى الذي يستوي فيه الخاصّة والعامّة، و المفهوم الثاني^{٧٧} - الذي يفهم من وجوه ذلك اللفظ - مختصّ بالخاصّة. ولا يجوز أن يتكلّم الحقّ بكلامٍ يختصّ فهمه ببعض الناس /MB19/ دون بعضٍ، و لا يفهم العامّة منه شيئاً أو يفهم ما ليس بمرادٍ، و ألاّ كان تدليساً؛ بل الحقّ من حيث هو مطّلعٌ على الكلّ يكلمهم بكلامٍ ظاهره ما يسبق منه إلى الفهم وهو لسان العموم، و له وجوهٌ بحسب تركيب اللفظ و الدلالات الإلزاميّة لا يفهمها إلّا الخصوص، و بحسب مراتب الفهم و انتقالاته تتفاوت

الدلالات و تزيد و تنقص. فللحق في كل مرتبة من مراتب الناس لسان، و لهذا ورد قوله - عليه الصلاة و السلام -: «نزل القرآن على سبعة أبطن» [٥٦]؛ و قوله: «ما من آية إلا و لها ظهر و بطن، و لكل حرف حد و لكل حد مطلع» [٥٧].

٣

فمن الظهر إلى المطالع مراتب غير محصورة، لكن يجب أن يفهم أول المعاني من ذلك اللفظ بحسب وضع ذلك اللسان، و يترتب عليه سائرهما بحسب الانتقالات الصحيحة، فيكون الحق مخاطباً لكل بجميع تلك المعاني من المقام الأقدم - الذي هو الأحديّة - إلى آخر مراتب الناس - الذي هو لسان العموم - . كقوله له مثلاً: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [٤٢/١١]، فالمفهوم الأول: «ليس مثل الذي وصف بصفاته شيء، إذ لا نظير له» من غير قصدٍ إلى مثل و نظير، أو: «ليس مثله شيء» /SA40/ - على أن الكاف زائدة، و هو محض التنزيه - «و هو السميع البصير» عين التشبيه. لكن الخاصة يفهمون من التنزيه التشبيه و من التشبيه التنزيه، فإن «الكاف» و «المثل» لو حملا على ظاهرهما كان معناه: «ليس مثل مثله شيء»، فيلزم ثبوت المثل و التشبيه، بل التثنية! و تعريف «السميع»^{٧٨} البصير» الدال على القصر يفيد أنه لاسميع و لا بصير إلا هو، و هو عين التنزيه. فافهم!

١٢

قوله: (فإن للحق في كل خلق ظهوراً، فهو الظاهر في كل مفهوم و هو الباطن عن كل فهم، إلا عن فهم من قال: «إن العالم صورته و هويته و هو الاسم الظاهر»).^{١٥} تعليل لكون المفهوم الأول الذي هو مفهوم العامة مراداً للحق من كلامه، و كذا المفاهيم التي يفهم منه الخاصة، و له مفهومات لا يفهمها الخاصة أيضاً إلا خواص الخاصة الأوحديون العارفون الراسخون في العلم المرادون بقوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاْسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [٣/٧] إن لم تقف على قوله: «إلا الله»، و إن وقفت «فالراسخون»: الذين ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ [٣/٧] هم الخاصة.

١٨

٢١

و أما الذين يبتغون التأويل بالفكر و يحملون معنى كلام الله على معقولهم - كأرباب المعتقدات المتبعين للمشابهات الواقفين مع عقولهم^{٧٩}، كالمتشبهين بالخواص - فهم الذين في قلوبهم زيغ، فإن للحق في كل خلق ظهوراً بحسب استعداد ذلك الخلق؛ فهو الظاهر في كل

مفهومٍ بقدر استعداد الفاهم و ذلك حدّه - كما قال : ﴿ فَسَأَلْتُ أُوْدِيَّةً بِقَدْرِهَا ﴾ [١٣/١٧] - .
 /SB40/ و هو الباطن عن كلّ فهم بمازاد عن استعداده. فإن رام مافوق حدّه بالفكر - و هو
 ٣ الذي بطن عن فهمه - زاغ قلبه، إلّا عن فهم العارف الذي لاحد لفهمه و هو «الفاهم بالله من
 الله» لا بالفكر. فلا يبطن عن فهمه شيء، فيعلم أنّ العالم صورته و هوِيّته، أي : حقيقته
 باعتبار الاسم الظاهر، فإنّ الحقيقة الإلهيّة المطلقة لم تكن هوِيّةً إلّا باعتبار تقيدها و لوتقيدها
 ٦ الإطلاق - كقوله : ﴿ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [١١٢/١] - .

و أمّا من حيث هي هي فهي مطلقةٌ مع تقيدها بجميع القيود الأسمايّة، فالعالم هوِيّته -
 أي: حقيقته - بقيد الظهور. (كما أنّه بالمعنى) - أي : كما أنّ الحقّ بالمعنى - (روح ما ظهر)
 ٩ أي: حقيقته بقيد البطون، (فهو الباطن) و ذلك أيضاً هوِيّته.

قوله: (فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبّر للصورة). لما أثبت
 للحقيقة الإلهيّة هوِيّةً باعتبار اسمه «الظاهر» و هوِيّةً باعتبار اسمه «الباطن»، شبّه نسبة
 ١٢ باطنِيّته إلى ظاهرِيّته من صور العالم بنسبة الروح الإنسانيّ المدبّر لصورته إلى صورته. و
 «اللام» في «لما ظهر» بمعنى «إلى»، أي: نسبته مع قيد البطون إلى نفسه مع قيد الظهور. /SA41/
 (فيؤخذ) أي : فكما يؤخذ (في حدّ الإنسان مثلاً باطنه و ظاهره و كذلك كلّ محدودٍ)
 ١٥ فكذلك يجب ^{٨٠} أن يؤخذ في حدّ الحقّ جميع الظواهر و جميع البواطن حتّى يكون محدوداً
 بكلّ الحدود، كما قال: (فالحقّ محدودٌ بكلّ حدٍّ، و صور العالم لا تنضبط /SA41/ و
 لا يُحاط بها و لا يُعلم حدود كلّ صورةٍ منها إلّا على قدر ما حصل لكلّ عالم من
 ١٨ صورته. فكذلك يجهل حدّ الحقّ، فإنّه ^{٨١} لا يُعلم حدّه إلّا بعلم حدّ كلّ صورةٍ، و هذا
 محالٌ حصوله؛ فحدّ الحقّ محالٌ). أي: لا يمكن لأحدٍ الإحاطة بكلّ الظواهر و البواطن حتّى
 يحيط بكلّ الحدود - لأنّها لا تنضبط -، فلا يعلم عالم حدّ الحقّ و محالٌ أن يعلم، فلا يزال حدّه
 ٢١ مجهولاً محالاً علمه و وجوده؛ لأنّ مجموع الظواهر و البواطن ممكّناتٌ ليس بالمطلق، فمجموع
 الحدود - أيضاً - ليس بحدّه.

قوله: (و كذلك من شبّهه و ما نزّهه فقد قيّده و حدّده و ما عرفه)، ظاهرٌ؛ لأنّ من

شَبَّهَ حَصْرَهُ فِي تَعْيِينٍ، وَكُلَّ مَا كَانَ مُحْصُوراً فِي حَدٍّ فَهُوَ بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ خَلْقٌ. وَمِنْ هَذَا يُعْلَمُ أَنَّ مَجْمُوعَ الْحُدُودِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ غَيْرُهُ لَيْسَ عَيْنُهُ، لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ الْوَاحِدَةَ الظَّاهِرَةَ فِي جَمِيعِ التَّعْيِينَاتِ غَيْرَ مَجْمُوعِ التَّعْيِينَاتِ.

٣

(وَمِنْ جَمْعٍ فِي مَعْرِفَتِهِ بَيْنَ التَّنْزِيهِ وَالتَّشْبِيهِ وَوَصْفِهِ بِالْوَصْفَيْنِ عَلَى الْإِجْمَالِ) بَأَنَّ قَالَ: هُوَ الْمَنْزَعُ عَنْ جَمِيعِ التَّعْيِينَاتِ بِحَقِيقَتِهِ الْوَاحِدَةِ الَّتِي هُوَ بِهَا أَحَدٌ، الْمَشَبَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ بِاعْتِبَارِ ظُهُورِهِ فِي صُورَتِهِ وَتَجَلِّيهِ فِي صُورَةٍ كُلِّ مَتَعَيِّنٍ عَلَى الْإِجْمَالِ (- لِأَنَّهُ يَسْتَحِيلُ ذَلِكَ عَلَى التَّفْصِيلِ، لِعَدَمِ الْإِحَاطَةِ بِمَا فِي الْعَالَمِ مِنَ الصُّورِ - فَقَدْ عَرَفَهُ مَجْمَلاً لَا عَلَى التَّفْصِيلِ، كَمَا عَرَفَ نَفْسَهُ مَجْمَلاً لَا عَلَى التَّفْصِيلِ). لِأَنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّكَ وَاحِدٌ وَتَعَبَّرَ عَنْ حَقِيقَتِكَ بِـ«أَنَا» وَتَضِيفُ كُلَّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِكَ عَلَى الْإِجْمَالِ إِلَى حَقِيقَتِكَ، فَتَقُولُ: /SB41/ عَيْنِي وَأُذُنِي وَبَصْرِي وَسَمْعِي -... إِلَى آخِرِ أَجْزَائِكَ - وَتَعْلَمُ أَنَّكَ الْمَدْرِكُ بِالسَّمْعِ وَالْبَصَرِ، فَأَنْتَ غَيْرُ كُلِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِكَ الظَّاهِرَةِ وَالْبَاطِنَةِ، وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فِي صُورَةٍ كُلِّ جُزْءٍ مِنْكَ بِحَيْثُ لَوْ قَطَعْتَ عِلَاقَتَكَ عَنْهَا لَمْ يَبْقَ وَاحِدٌ مِنْهَا وَتَغِيبُ عَنْ كُلِّ جُزْءٍ مِمَّا مِنْ أَجْزَائِكَ عَلَى الْإِجْمَالِ.

٩

١٢

(وَلِذَلِكَ رُبَطُ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مَعْرِفَةَ الْحَقِّ بِمَعْرِفَةِ النَّفْسِ، فَقَالَ: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»)[٥٨]، فَإِنَّ الْحَقِيقَةَ الَّتِي تَعَبَّرَ عَنْهَا بِـ«أَنَا» هُوَ الرَّبُّ فِي الْكُلِّ إِذَا لَمْ تَقْيِّدْهُ بِتَعْيِينِكَ، وَغَيْرُهُ إِذَا قَيَّدْتَهُ؛ فَلَمْ تَكُنْ غَيْراً إِلَّا مِنْ حَيْثُ التَّقْيِيدُ. وَهُوَ أَيْضاً مِنْ حَيْثُ التَّقْيِيدُ الْمَعْيَنُ هُوَ جَمِيعُ التَّقْيِيدَاتِ لَا بَدْوْنَهَا، فَإِنَّهُ هُوَ الْمُتَقَيَّدُ بِجَمِيعِ التَّقْيِيدَاتِ. أَلَا تَرَى إِلَى قَوْلِهِ: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾؟!، فَسَلَبَ الرَّمْيَ عَنْهُ - لِأَنَّهُ بَدُونَ اللَّهِ لَا شَيْءٌ مُحَضَّرٌ، فَلَا يَكُونُ رَامِياً - وَأَثْبَتَ الرَّمْيَ لَهُ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ بِهِ هُوَ، بَلْ هُوَ الظَّاهِرُ بِصُورَتِهِ حَتَّى وَجَدَ فَرَمَى؛ وَلِذَلِكَ قَالَ: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [٨/١٧].

١٥

١٨

(وَقَالَ: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا﴾ - أَي: صِفَاتِنَا - ﴿فِي الْآفَاقِ﴾ - : وَهُوَ مَا خَرَجَ عَنْكَ -) بِاعْتِبَارِ كَوْنِ تَعْيِينَاتِهَا غَيْرَ تَعْيِينِكَ (﴿وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾: وَهُوَ عَيْنُكَ -) الَّذِي ظَهَرَ فِيكَ بِصِفَاتِهِ وَإِلَّا لَمْ تَوْجَدْ (﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ﴾ - أَي: لِلنَّازِلِ - ﴿أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [٤١/٥٣]

٢١

- من حيث إنك صورته و هو روحك)، أي: يتبين للناظر أنه الحق الذي ظهر في الآفاق و
الأنفس، فالناظر و كل واحدٍ من المنظور فيه صورته و هو /SA42/ روح الكل؛ ولهذا قال:
٣ (فأنت له كالصورة الجسميّة لك)، لأنك مظهره كما أنّ الجسميّة مظهرك، (و هو لك
كالروح المدبّر لصورة جسدك)، لأنّه الظاهر بصورتك المدبّر لها. (و الحدّ يشمل الظاهر
و الباطن منك)، يعني: أنّ الظاهر - كالحيوانيّة - مأخوذٌ في حد الإنسان كالباطن، أي:
٦ النفس الناطقة /MB20/ المأخوذ عنها الناطق في الحدّ، (فإنّ الصورة الباقية) مادام حيّاً
(إذا زال عنها الروح المدبّر لها لم يبق إنساناً، و لكن يقال فيها: «إنّها صورةٌ تشبه
صورة الإنسان») إذ ليس فيه معنى الإنسان. (فلا فرق بينها و بين صورةٍ من خشبٍ
أو حجارةٍ، و لا ينطلق عليها اسم الإنسان إلّا بالمجاز لا بالحقيقة). ٩
قوله: (و صور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلاً، فحدّ الألوهيّة له بالحقيقة
لا بالمجاز، كما هو حدّ الإنسان إذا كان حيّاً) بناءً على أنّ الحدّ يشمل الظاهر و الباطن، لأنّ
١٢ صور العالم ظاهر الحق و روح العالم باطنه؛ و لا يمكن زوال روح العالم عن صورته. فحدّ
الألوهيّة باعتبار الظاهر و الباطن ثابتٌ له بالحقيقة لا بالمجاز، كما هو حدّ الإنسان حال
حياته.
- ١٥ قوله: (و كما أنّ ظاهر صورة الإنسان تشنّى بلسانها على روحها و نفسها^{٨٢} المدبّر
لها) - معناه: أنّ صورة الإنسان بحركاتها و إدراكاتها و إظهار خواصّها و كمالاتها تشنّى على
روحها و نفسها، فإنّ أعضاء الإنسان و جوارحه أجسادٌ لولا روحها لم تتحرّك و لم تدرك
١٨ شيئاً و لافضيّة /SB42/ لها من الكرم و العطاء و الجود و السخاء و الشجاعة و الصدق و
الوفاء، و لا ثناء إلّا ذكر الجميل، فهي تذكر روحها بهذه الصفات الجميلة الّتي هي اثنية
فائحة - (كذلك جعل الله صور العالم) الّتي صورنا من جملتها (﴿تُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ
٢١ لَا يَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾) [١٧/٤٤] أي: تشنّى بخواصّها و كمالاتها و كلّ ما يصدر عنها على
روح الكل؛ فهو بظاهره يشنّى على باطنه. فباعتبار تنزيه تلك الصور روحها عن النقائص -
الّتي هي أضداد كمالاتها - مسبّحةٌ له، و باعتبار إظهارها لتلك الكمالات حامدةٌ. لكن لانفقة

تسييحهم، لأننا لانفهم ألسنتهم، كما لا يفهم التركي لسان الهندي.

(لأننا لانحيط بما في العالم من الصور) حتى نضبط جميع أنواع التسييح و التحميد،

فلانحصيها و لكن نعلم على الإجمال.

(فالكل ألسنة الحق ناطقة بالثناء على الحق، و لذلك قال: ﴿الْحَمْدُ﴾) - أي: الثناء

المطلق من كل واحد على التفصيل - (﴿لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [١/٢]) أي: الموصوف بجميع

الأوصاف الكمالية، رب الكل بأسمائيه باعتبار أحديّه الجمع. (أي: إليه) باعتبار الجمع

(يرجع عواقب الثناء) التفصيلي؛ (فهو المثني) تفصيلاً (و المثني عليه) جمعاً.

قوله:

(فَإِنْ قُلْتَ بِالتَّنْزِيهِ كُنْتَ مُقَيِّدًا وَ إِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِيهِ كُنْتَ مُحَدِّدًا

وَ إِنْ قُلْتَ بِالْأَمْرَيْنِ كُنْتَ مُسَدِّدًا وَ كُنْتَ إِمَامًا فِي الْمَعَارِفِ سَيِّدًا)

نتيجة لما ذكره، فمن علم مقدّماته علم معناه.

(فَمَنْ قَالَ بِالْإِشْفَاعِ كَانَ مُشْرِكًا وَ مَنْ قَالَ بِالْإِفْرَادِ كَانَ مُوَحِّدًا)

أي: مَنْ قَالَ SA43/ بالاثنتين وأثبت خلقاً مبايناً للحق في وجوده كان مثبتاً لشريك له

في الوجود قائلاً بمتماثلين في الوجود مشبهاً، و من قال بأنه فرد لا يلحقه التعدد و أفرده من

جميع الوجوه و جرّده عن كل ما سواه و أخرج عن التكثر للتنزيه فقد جعله واحداً منزهاً

عن الكثرة مقيّداً بالوحدة، و وقع بالشرك - كالأول - من حيث لا يشعر؛ إذ التعدد و

التكثر موجود، فقد أخرج بعض الموجودات عن وجوده و ثبت التماثل؛ و لذلك قال:

(فَإِيَّاكَ وَ التَّشْبِيهِ إِنْ كُنْتَ ثَانِيًا)

أي: إن كنت مثلياً للخلق مع الحق، فاحذر التشبيه بأن تثبت خلقاً غيره، بل اجعل

الخلق عينه بارزاً في صورة التقييد و التعيين.

(.....) وَ إِيَّاكَ وَ التَّنْزِيهِ إِنْ كُنْتَ مُفَرِّدًا)

أي: و إن لم تثبت الخلق معه، فلا تجرده عن التعدد حتى يلزم وجود متعدّداتٍ غيره

لغلوك في التنزيه، فتقع فيما تهرب منه أو تعطل فتلحقه بالعدم، بل اجعله الواحد بالحقيقة

الكثير بالصفات؛ فلا شيء بعده /MA21/ ولا شيء غيره، و اجعله عين الخلق محتجباً بصورهم. وهذا معنى قوله - قدس الله سره - :

(فَمَا أَنْتَ هُوَ بَلْ أَنْتَ هُوَ وَ تَرَاهُ فِي عَيْنِ الْأُمُورِ مُسَرَّحاً وَ مُقَيِّدًا)

لأن أنت حقيقة مقيدة بقيد الخطاب - أي: بكونها مخاطباً - وهو تلك الحقيقة مقيدة بقيد الغيبة، ولا شك أن المقيد بقيد الخطاب غير المقيد بقيد الغيبة، بل «أنت» من حيث الحقيقة عين «هو» باعتبار التسريح والإطلاق؛

«و تراه في عين الأمور» أي: في صور أعيان /SB43/ الأشياء مقيدة بكل واحد منها؛ «مسرحاً» أي: مطلقاً بكونها في الكل، إذ الحقيقة في صور الكل واحدة، وكل مقيد عين^{٨٣} المقيد الآخر و عين المسرح.

قوله: (قَالَ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فزّره) على أن «الكاف» زائدة للتأكيد. أي: ليس مثله شيء أصلاً بوجه من الوجوه. ومعنى التأكيد أن المراد بـ «المثل» من يتصف بصفاته، كقولك: «مثلك لا يفعل كذا»، أي: من يتصف بمثل صفاتك، من غير قصد إلى مثل، بل من يناسبك في الصفات، وإذا انتفى عمن يناسبه كان أبلغ في الانتفاء^{٨٤}. فيرجع معناه إلى قولك: أنت لا تفعل كذا لا تصافك بصفات تأبي ذلك؛ (﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [٤٢/١١] فشبهه)، لأن الخلق سميع بصير.

(قال - تعالى - : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فشبهه و ثنى) على أن «الكاف» ليست بزائدة، و «المثل»: النظير، فنفي مثل المثل و أثبت المثل، فشبهه به و قال بالتشبيه، لأن المثل آخر يماثله (﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [٤٢/١١] فزّره وأفرد) إذ تقديم الضمير و تعريف الخبر يفيد الحصر، أي: هو وحده السميع البصير دون غيره، يعني: لاسميع و لا بصير إلا هو. فزّره عن المثل و أفرده، فشبهه في عين التنزيه و نزّه في عين التشبيه ليعلم أن الحق هو الجمع بينهما.

قوله: (و لو^{٨٥} أن نوحاً جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه) معناه: أن نوحاً - عليه السلام - بالغ في التنزيه لإفراطهم في التشبيه، وهم ألفوا التعدد الأسامي و احتجبوا بالكثرة

عن الوحدة، فلو لم يؤاخذهم بالتوحيد الصرف و التنزيه المحض و أثبت التعدد الأسامي^{٨٦} و دعاهم إلى الكثير الواحد و ألبس الوحدة /SA44/ صورة الكثرة و جمع بين الدعوة التشبيهيَّة و التنزيهيَّة - كما فعل محمدٌ عليه الصَّلاة والسَّلام - لأجابه بما ناسب التشبيه من ٣ ظواهرهم - لالفتهم مع الشرك - و بما ناسب التنزيه من بواطنهم؛ و لكن اقتضى حالهم من التعمق في الشرك القهر بالغيرة الإلهيَّة، فلم يرسل إليهم إلَّا لبياريهم و لايداريهم؛ (فدعاهم جهاراً) إلى الاسم الظاهر و أحديته القائمة لكثرات الأسماء الداخلة تحته، فلم يجيبوه ٦ بظواهرهم لغلبة أحكام الكثرة عليهم و إصرارهم^{٨٧} بها.

(ثمَّ دعاهم إسراراً) إلى اسمه الباطن و أحديته الغامرة لكثرات الأسماء المنسوبة إليه لعلَّ أرواحهم تقبل دعوته بالنور الإِستعداديِّ الأصليِّ، فلم يرفعوا بذلك رأساً لتوغَّلهم في ٩ الميل إلى الكثرة الظاهرة و بُعدهم عن الوحدة الباطنة و استيلاء أحكام التعيّنات المظلمة الجرمانيَّة عليها.

(ثمَّ قال لهم: ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ﴾) الواحد ليستر كم بنوره عن هذه الحجب الظلمانيَّة و ١٢ الهيئات الغاسقة، (﴿إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً﴾ [٧١/١٠]): كثير الستر لهذه الذنوب المورّطة؛ و شكاً إلى ربِّه بُعدهم عن التوحيد و منافاتهم عن حاله (و قال: ﴿إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا﴾) إلى الباطن (﴿وَنَهَاراً﴾ [٧١/٥]) إلى الظاهر (﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَاراً﴾ [٧١/٦]) لُبُعدهم عن التوحيد و نفارهم عمّا ينافيهم.

(و ذكر^{٨٨} عن قومه أنَّهم تصامموا عن دعوته) لأنَّهم فهموا - بحكم ما غلب عليهم من الاحتجاب بالكثرة - من الاستغفار: الستر عمَّا لا يوافقهم و ينافي مقامهم و حالهم و ١٨ دينهم من التوحيد الَّذي يدعوهم إليه، (لعلَّهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته) أي: لما علموا بحسب اقتضاء /MB21/ حالهم و مقامهم أنَّ إجابة دعوته في مقام التعبد الأساميِّ إنّما يجب على هذه الصورة. /SB44/ ٢١

(فعلم العلماء بالله ما أشار إليه نوحٌ في حقِّ قومه من الثناء عليهم بلسان الذمِّ) فإنَّ العزيز الجليل لما تعزَّز بجلاله و أقام أهل الذلِّ و التأخير في مرتبةٍ من مراتب جمع

الوجود كان هو المانع عن تقدّمهم، فيكون العالم بالله الهادي بهدايته يذمّهم بلسان الاسم «الهادي» بذمّ هو عين الثناء و المدح بلسان التوحيد، لعلمه بأنّ إجابتهم للداعي إلى المقام الأعلى و مقام الجمال و التقدّم لا تكون إلّا بهذه الصيغة.

٣

و كلّما كان المدعوّ أصلب في دينه و أشدّ إباءً للداعي إلى ضدّ مقامه كان أشدّ طاعةً و قبولاً لأمر ربّه و حكمه، حتّى إنّ إباء إبليس عن السجود و عصيانه و استكباره بحسب ظاهر الأمر عين سجوده و طاعته و خدمته و تواضعه لربّه باعتبار الإرادة؛ فإنّ العزيز الجليل أقامه في حجاب العزّة و الجلال ذليلاً محجوباً حتّى يكون إبليس، فلم يكن له بدٌّ من موافقة مراده. لذلك أقسم بعزّته، فإنّ الإغواء مقتضى العزّة و الاحتجاب بحجب الجلال.

٦

(و علم أنّهم إنّما لم يحييوا دعوته لما فيها من الفرقان) أي: التفصيل و ترك شقّ من الوجود إلى شقّ آخر، أي: من صورة^{٨٩} الكثرة إلى الوحدة و من اسم المذلّ إلى المعزّ و من المضلّ إلى الهادي؛ (و الأمر قرآن) - أي: الأمر الإلهيّ - (لا فرقان) أي: و الأمر الإلهيّ جامعٌ شاملٌ للمراتب كلّها، فللذئب دينٌ و للغنم دينٌ، و كلٌّ يدين بدينه مطيعٌ /SA45/ لربّه مسبّحٌ له بحمده.

٩

قوله: (و من أقيم في القرآن) - أي: في الجمع - (لا يصغى إلى الفرقان) - أي: التفصيل - (و إنّ كان فيه) - أي: و إنّ كان الفرقان في القرآن -؛ (فإنّ القرآن يتضمّن الفرقان، و الفرقان لا يتضمّن القرآن) أي: فإنّ تفاصيل المراتب و الأسماء المقتضية لها موجودةٌ في الجمع و الجمع لا يوجد في التفاصيل، أو: و إنّ كان الذي أقيم في القرآن و لا يصغى في الفرقان في عين الفرقان، فإنّ التفاصيل موجودةٌ في الجمع. و أهل كلّ مرتبةٍ من مراتب التفصيل أهل تفرقةٍ فرقانيّةٍ في عين الجمع. كقوم نوح، فإنّهم أهل الحجاب و عباد الكثرات، و لا يحييرون إلى التوحيد و تنزيه التجريد، و من كان مرتبته الجمع - كنوح، عليه السّلام - يطلّع على مراتبهم و يعذر الكلّ و يعلم أنّ إنكارهم عين الإقرار و فرارهم عين الإجابة، كما قال أمير المؤمنين عليّ - عليه السّلام: «تشهد له أعلام الوجود على إقرار قلب ذي الجحود» [٥٩]. (و لهذا ما اختصّ بالقرآن إلّا محمّد - صلى الله عليه و سلّم - و هذه الأمة التي هي

١٢

١٥

١٨

٢١

خير أُمَّةٍ أخرجت للنَّاس) أي : و لأنَّ القرآنَ يتضمَّن الفرقانَ إنما اختصَّ به مُحَمَّدٌ - عليه الصَّلَاة و السَّلَام - و أمَّته، لأنَّه الخاتم فكان جامعاً لمقتضيات جميع الأسماء بجمع التنزيه و التشبيه في أمرٍ واحدٍ؛ كما قال: (فليس كمثله شيءٌ، فجمع الأمور في أمرٍ واحدٍ) و أثبت الفرق في الجمع و الجمع في الفرق، و حكم بأنَّ الواحد كثيراً باعتبارٍ و الكثير واحداً بالحقيقة، و لهذا بعث - عليه الصَّلَاة و السَّلَام - /SB45/ بالحنيفيَّة السَّماحة السَّهلة.

و أمَّا صاحب الفرقان فأمره صعبٌ و دعوته أصعب و أشقَّ، لأنَّه إن دعا إلى التنزيه و التوحيد و الجمع بدون التفصيل أجابوه بمفهوم قوله: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [١١/٥٦]، فلافرق بين الهادي و المضلَّ و لابين العاصي و المطيع، بل لا عاصي في هذا الشهود - كما أجاب قوم نوح دعوته -؛ و إن دعا إلى التشبيه و التفصيل أجابوه بمثل قول قوم موسى: ﴿أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [٤/١٥٣]؛ و قولهم: ﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَهاً كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ [٧/١٣٨]، لأنَّ الداعي في شقٍّ و المدعو في شقٍّ، و كلُّ يرجح جانبه و يخالف عن سمته إلى ٩٠ /MA22/ ما يقابله؛ بخلاف من جمع بين الجمع و التفصيل و التشبيه و التنزيه.

(فلو أن نوحاً يأتي بمثل هذه الآية لفظاً أجابوه، فإنَّه شبَّه و نزَّه في آيةٍ واحدةٍ، بل في نصف آيةٍ!). أي: كانت دعوة نوح - عليه السَّلَام - إلى التنزيه المحض، لكون قومه محتجين بعبادة الأصنام لتأدية دعوة الأنبياء السالفة إلى الكثرة الأسمايَّة [المؤدِّيَّة] ٩١ إلى ذلك، فنفروا عن ذلك نفور الضدِّ عن الضدِّ. فلو جمع بين التنزيه و التشبيه - كما ذكر في الآية - لأجابه لوجود المناسبة.

(و نوحٌ دعا قومه ليلاً من حيث عقولهم و روحانيَّتهم - فإنَّها غيبٌ -، و نهاراً دعاهم أيضاً من حيث ظاهر صورهم و جشَّتهم، و ما جمع في الدعوة - مثل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [٤٢/١١] - فنفرت بواطنهم لهذا الفرقان فزادهم فراراً) /SA46/ ظاهرٌ ممَّا سلف، لأنَّه تقريرٌ له.

(ثمَّ قال عن نفسه: إنَّه دعاهم ليغفر لهم لالْيَكْشِفَ لهم و فهموا منه ذلك، لذلك جعلوا أصابعهم في آذانهم و استغشوا ثيابهم. و هذه كلّها صورة الستراتي دعاهم

إليها، فأجابوا دعوته بالفعل (لابلييك). إنّما دعاهم ليغفر لهم لاليكشف لهم، لأنّ الكشف إنّما يكون لمن^{٩٢} غلبت روحانيّته و نورانيّته بغلبة نور الوحدة و القوّة العقليّة على ظلمة الكثرة و القوّة الحسيّة، و هم أهل الهيئات الظلماتيّة المحتاجون إلى سترها بالنور القدسيّ، فلذلك فهموا من الستر - بمقتضى حالهم - : الستر الصوريّ. فأجابوا دعوته في صورة الردّ و الإنكار بالستر، لغلبة حكم الحجاب عليهم و كونهم أهل المعصية المقبلين على عبادة عالم الملك و الإحتجاب - كما قال تعالى : «إني جعلت معصية آدم سبباً لعبارة العالم» [٦٠] - . فهم مدبرون بالطبع عمّا دعاهم إليه مقبلون إلى ضدّ جهته، فلا تكون إجابتهم إلّا في صورة التضادّ إجابةً فعليةً.

(ففي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [٤٢/١١] - إثباتُ المثل و نفيه، و بهذا قال عن نفسه - صلى الله عليه و سلّم - أنّه أوتي جوامع الكلم. فما دعا محمّداً - صلى الله عليه و سلّم - قومه ليلاً و نهاراً، بل دعاهم ليلاً في نهارٍ و نهاراً في ليلٍ، أي في هذه الآية جمع بين التشبيه و التنزيه، فهو كالنتيجة لما سبق.

و بهذا الجمع أخبر عن نفسه : «أنّه أوتي جوامع الكلم»، أي الأسماء الإلهيّة و مقتضياتها /SB46/ كلّها، فما دعا إلى الظاهر و أحكامه فقط و لا إلى الباطن و أحكامه، بل جمع بين الظاهر و الباطن بأحدية الجمع باطناً في الظاهر و ظاهراً في الباطن - أي الكلّ - من حيث أنّه واحدٌ متجلّ فيها.

قوله^{٩٣} : (فقال نوحٌ - عليه السّلام - في حكمته لقومه : ﴿يُرْسِلُ السَّمَاءُ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً﴾ [١١/٥٢]) معناه: أنّ نوحاً - عليه السّلام - لما رأى إجابتهم الفعلية بحكم مقامهم و حالهم - حيث فهموا من «الاستغفار» طلب الستر و من «الغفران» الستر و حملوا قوله عليه مستهزئين مستخفين، لمنافاة حالهم حاله - نزل^{٩٤} عن مقامه ليكرههم فيهديمهم^{٩٥} من حيث لا يشعرون. فتكلّم بما ظاهره يناسب ما اختاروه من الظواهر، و باطنه يناسب معقولهم الذي يتبعونه و يلفقونه بأفكارهم و عقولهم المشوبة بالوهم المحجوبة عن الفهم المشغولة عن نور القدس بظلمة عالم الرجس، فقال: ﴿يُرْسِلُ السَّمَاءُ عَلَيْكُمْ﴾ [١١/٥٢]،

أي: يستر الظلمات التي هي الصفات النفسانيّة و الهیئات الغاسقة الجرمايّة بنور الروح،
فيرسل من سماء العقل المجرّد مياه العلوم؛ (و هي المعارف العقلیّة و المعاني و النظر
الإعتباري) المؤدّي إلى الحقائق و المطالب النظرية.

(﴿وَيُمِدُّكُمْ﴾) عند إدراككم المعارف العقلیّة و المعاني الكلّیّة التنزيهيّة، و یجرّدكم عن
الغشاوی الطبیعیّة (﴿بِأَمْوَالٍ﴾ [٧١/١٢] - أي: بما یميل بكم إليه) من الواردات القدسیّة
و الكشف الذوقیّة و التجلّیات الشهودیة الجاذبة إیّاكم إليه . - /SA47/ (فإذا مال بكم
إليه) أي: جذبكم البرق القدسيّ و التجلّي /MB22/ الشهودي إليه (رأيت صور تكم فيه) -
كما مرّ -.

(فمن تخيل منكم أنّه رآه فما عرف)، لأنّه أكبر من أن يتجلّى في صورةٍ واحدةٍ، (و من
عرف منكم أنّه رأى نفسه) - أي: رأى الحقّ في صورة عينه - (فهو العارف، فلهذا
انقسم الناس) - أي: أهل الوجدان، الذين هم الناس بالحقيقة - (إلى عالمٍ بالله و غير عالمٍ
به) - كما هو الأمر عليه -.

(و «ولده» و هو ما أنتجه لهم نظرهم الفكريّ) أي: و لما اشتدّ احتجابهم بالظواهر و
تقيّدوا بها، كانت عقولهم مشوبةً بالأوهام لم تتجاوزوا^{٩٦} إلى المعارف المجرّدة الكلّیّة في
التنزيه عن مقتضيات أفكارهم العاديّة و القیاسیّات العرفیّة المقيّدة بالقيود الوهمیّة و
التخیلیّة، و احتجبت بالتعیّنات و التقيّدات العقلیّة المطابقة لمدرکاتها الوهمیّة و التخیلیّة و
الحسیّة في التقيّد.

(و الأمر موقوفٌ علمه على المشاهدة بعيدٌ عن نتائج الفكر) فأنكروا ما دعاهم إليه
أشدّ إنكارٍ و اتّبعوا معقولهم العادي، فشكّا نوحٌ إلى ربّه بقوله: ﴿رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَ اتَّبَعُوا
مَنْ لَمْ يَزِدْهُ مَالُهُ وَ وَلَدُهُ إِلَّا خَسَارًا﴾ [٧١/٢١] أي: اتّبعوا من ينزّه الله التنزيه التقييديّ
الفكريّ الموجب لتشبيهه - تعالى - بالأرواح في التقييد، «فلم يزدّه ماله» - أي: علمه و
معقوله الفكريّ -، و «ولده» - أي: ما أنتجه فكره في المعرفة /SB47/، و هو^{٩٧} معتقده من إلّه
مجمولٍ متصوّرٍ - إلّا خساراً بزوال نور^{٩٨} استعدادهم الأصليّ لاحتجابهم بمعقولهم؛ (فما

ربحت تجارتهم) و ما كانوا مهتدين.

(فزال عنهم ما كان في أيديهم مما كانوا يتخيلون أنه ملك لهم) و هو ما حصلوا بأفكارهم من معقولهم و ما حسبوا النجاة فيه من الإله الاعتقادي و ما توهموا أنه يمنحهم؛ لأن الأمر - كما قال - موقوف علمه على المشاهدة بعيد عن نتائج الفكر^{٩٩}، و لا يزيد الفكر فيه إلا احتجاباً بصورة معتقدتهم.

(و هو في المحمديين) «الضمير» راجع إلى «ما كانوا يتخيلون أنه ملك لهم»، أي ما تخيلوا أنه ملك لهم ثابت في المحمديين، لقوله - تعالى - في حقهم: ﴿وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ﴾ [٥٧/٧]، أمرهم بالإنفاق ليرجع بسبب إنفاقهم ما منه إليه. ولما استخلفهم استأثر بالملك و جعلهم خلفاء فيه، لأن الملك للمستخلف لا للمستخلف.

(و في نوح) أي: و في النوحين أو في قوم نوح، لأن هذا الخطاب لبني إسرائيل و سبأهم ذرية نوح حيث قال: ﴿وَآتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَءِيلَ (أَلَّا تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكِيلًا) ذُرِّيَّةً مِّن حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ﴾ [١٧/٢]، (فأثبت الملك لهم والوكالة لله فيه)، فإن الملك إنما يكون للموكل لا للوكيل. فلم يجعلهم خلفاء متصرفين و جعلهم مالكين، لأنه - تعالى - هو الظاهر في صورة أعيانهم و ما ملكت أيمانهم، فالكل مالكون بتمليكه إياهم لأنفسهم SA48/ و لكن لا يشعرون. فما استحقوا الخلافة لأنهم لا يعرفون قدر الملك، و استحقها المحمديون لمكان عرفانهم.

(فهم) - أي: المحمديون - (مستخلفون فيهم) في أنفسهم، أي: في قوم نوح و في الأمم كلهم، لأنهم من جمل الملك.

(فالملك لله و هو وكيلهم) لأن الوكالة الثابتة في النوحين ثابتة في حقهم، لقوله لمحمد - عليه السلام -: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾ [٧٣/٩]، و قالوا: ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ [٣/١٧٣]. و إذا كان الله وكيلهم فالملك لهم؛ و هو عين الملك الذي قال فيه: (و ذلك ملك الاستخلاف. و بهذا كان الحق مالك الملك، كما قال الترمذي). و هو إشارة إلى ما ذكر الشيخ العارف محمد بن علي الحكيم الترمذي [٦١] من جملة سؤالاته التي سأل

عنها الخاتم للولاية المحمّديّة قبل ولادة الشيخ العارف محيي الدين بمأتي سنة، وهو قوله: «ما ملك الملك؟» [٦٢]. وإلى هذا المعنى أشار الشيخ العارف أبويزيد البسطامي - قدّس الله روحه - [٦٣] في مناجاته وقد تجلّى له الملك الحقّ المبين، فقال: «مُلْكِي أعظم من ملكك! لكونك لي وأنا لك، فأنا ملكك وأنت ملكي وأنت العظيم الأعظم و ملكي أنت، فأنت أعظم من ملكك /MA23/ وهو أنا!» [٦٤].

٦ قوله: ﴿وَمَكْرُؤًا مَّكْرًا كِبَارًا﴾ [٧١/٢٢]، لأنّ الدعوة إلى الله مكرٌ بالمدعو، لأنّه ما عدم من البداية فيدعى إلى الغاية ﴿أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ﴾، فهذا عين المكر! ﴿عَلَى بَصِيرَةٍ﴾ [١٢/١٠٨]. معناه: أنّ الدعوة إلى الله دعوةٌ منه إليه؛ لأنّ الله عين المدعوّ والداعي /SB48/ و البداية و الغاية، لكونه عين كلّ شيء؛ فهي مكرٌ بالمدعوّ، لأنّ المدعوّ مع الله فكيف يُدعى إلى الله؟! فقابلوا مكر الداعي بمكرٍ أعظم من مكره فقالوا: ﴿لَا تَذَرْنِ وُدًّا وَلَا سَوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ [٧١/٢٣]، فإنّهم إذا تركوهم فقد تركوا الحقّ و جهلوه بقدر ما تركوا من هؤلاء، فإنّ للحقّ في كلّ معبودٍ وجهاً يعرفه من يعرفه و يجهله من يجهله. فهم ١٢ مقرّون بما يدعو الداعي إليه في صورة الإنكار مجيبون دعوته في صورة الردّ من حيث لا يشعرون، فإنّ الدعوة فرقانٌ و هم في القرآن! فكأنّهم مع كفرهم يقولون: «قد أتينا الله و نحن معه»، فإنّ المدعوّ منه عين المدعوّ إليه في شهود المكاشف و غيره في اعتقاد غير ١٥ المكاشف.

فعندهم أنّه لو أجابوه ظاهراً لتركوا^{١٠٠} الحقّ إلى الباطل، فلذلك كان مكرهم أكبر من مكره. فقوله: «ادعوا إلى الله» عين المكر؛ «على بصيرةٍ» أي: على علمٍ بأنّ الدعوة منه إليه. ١٨ (فنبّه - عليه السّلام - أنّ الأمر له كلّهُ) وأنّه يدعو بأمر الله، والمدعوّ يجيبه^{١٠١} بالفعل وأنّه مطيعٌ بما أمر به واقفٌ مع ما خلق له، و أريد منه تحت حكم قاهرٍ و سلطنة أمرٍ باهرٍ، و هو معنى قوله: (فأجابوه مكرّاً كما دعاهم) على ما ذكر آنفاً. ٢١

لكنّه يعلم أنّ صلاح المستعدّين المجيبين في قبول الدعوة من حيث إنّهم وقعوا في غاية التفرقة و الحجاب و تعمّقوا في أقاصي عالم الإمكان؛ فلو أجابوا لخرجوا من التفرقة إلى

- ٣ الجمع وخلصوا من مهاوي الإمكان إلى ذرى الجمع وبلغوا كما لهم الجمعي الذي منه /SA49/ يبدأ الأمر وإليه يعود؛ ولهذا قال: (فجاء المحمدي و علم أن الدعوة إلى الله ما هي من حيث هويته) لأن الهويّة الأحدىّة مع الكلّ سواء، (و إنما هي من حيث أسماؤه)، فيدعوا من الاسم «الخافض» إلى «الرافع» و من اسم «المنتقم» إلى «الرحيم» و من اسم «المضلّ» إلى «الهادي». (فقال: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا﴾ [١٩/٨٥]، فجاء بحرف الغاية وقرنها بالاسم) ليعلم أن «الرحمن» اسمٌ شاملٌ لجميع الأسماء، فيكون العالم تحت إحاطته - إذ لافرق بينه وبين اسم «الله»، كما قال: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [١٧/١٠] -.
- ٩ و كل طائفة من أهل العالم تحت ربوبيّة اسم من أسماء الله. و من كان تحت ربوبيّة اسم^{١٠٢} كان عبداً لذلك الاسم، فيدعوهم رسول الله من تفرقة تلك الأسماء إلى حضرة جمع اسم «الرحمن» أو اسم «الله». و هي الدعوة على بصيرة، لأنّه يخلّصهم من رقّ الآلهة المتشاكسة إلى عبودية الإله الواحد، - كما قال: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَ رَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ﴾ [٣٩/٢٩] -.
- ١٥ و اسم «الرحمن» يحكم على عباده بأن يكونوا متّقين و يوجب عليهم التقوى، و هو معنى قوله: (فعرّفنا أن العالم كان تحت حيطة اسم إلهيٍّ أوجب عليهم أن يكونوا متّقين). و حقيقة التقوى أن يجتنب الإنسان من إضافة الخيرات و الكمالات و الصفات الحميدة إلى نفسه أو غيره إلّا إلى الله. و يتّقي من أفعاله و صفاته، فإنّها شروء من معدن /SB49/ الإمكان، فيطلع على سرّ قوله: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ [٤/٧٩]، لأنّ الشرور أمورٌ عدميّة، و أصل العدم و منبعه الإمكان.
- ٢١ قوله: (فقالوا في مكرهم ﴿لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَ لَا تَذَرُنَّ وُدًّا وَ لَا يَغُوثَ وَ يَعُوقَ وَ نَسْرًا﴾ [٧١/٢٣]، فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحقّ على قدر ما تركوا من هؤلاء، فإنّ للحقّ في كلّ معبودٍ وجهاً يعرفه من عرفه و يجهله من جهله) - مرّ تقريره -؛ (و في المحمديّين: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ /MB23/ أي: حكم ربّك) ربّ الكلّ أن

لا موجود سواه، فلا يرى في صور^{١٠٣} الكثرة إلا وجهه، فيعلم أنه هو الذي ظهر في هذه الصور فلا يعبد إلا الله؛ لأن صور الكثرة في الوجود الواحد إما معنوية غير محسوسة - كالملائكة - وإما صورية محسوسة - كالسموات والأرض وما بينهما من المحسوسات -.

فالأولى بمثابة القوى الروحانية في الصور الإنسانية؛

و الثانية بمثابة الأعضاء، فلا تندرج هذه الكثرة في واحدة الإنسان، وهو معنى قوله:

(فالعالم يعلم من عبد و في أي صورة ظهر حتى عبد، وإن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية، فما عبد غير الله في كل معبود^{١٠٤}).

فالأدنى) - أي: الجاهل المحجوب - (من تخيل فيه الألوهية) أي: معنى الإلهية، وهو أن [يصور^{١٠٥}] فيه هيئة مخصوصة متخيلة - فإن الخيال لا يدرك إلا مشخصاً -، فعبد ذلك المتخيل. (فلولا هذا التخيل) أي: تخيل معنى الألوهة فيه (ما عبد الحجر ولا غيره).

و لهذا) أي: ولأن الله أراد أن يُبصرهم أنهم إنما يعبدون خيالهم (قال: ﴿قُلْ سَمُّهُمْ﴾ [١٣/٣٣] لسموهم فلو سموهم حجراً أو شجراً أو كوكباً) فافتضحوا وانتهاوا عن الشرك؛ (و لو قيل لهم: «من عبدتم؟» لقالوا: «إلهاً») بناءً على SA50/ ما تخيلوا، فلزمهم تعدد الآلهة، لأنهم (ما كانوا يقولون: «الله» و لا «الآله») إذ لم يرد الله الواحد المتجلى في صورة الكثرة.

(و الأعلى) - أي: العالم العارف المكاشف بالحق - (ما تخيل) «ما» نفى، أي: لم يتخيل،

(بل قال: هذا مجلى إلهي نبغي تعظيمه، فلا يقتصر) أي: على ذلك المتعين، بل يرى كل شيء مجلى له، فيرى تعدد المجالي من تجليه الأسامي وأحدية المتجلى - من^{١٠٦} تجلى وجهه فيها، أي: ذاته -.

(فالأدنى - : صاحب التخيل - يقول: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ

زُفْنَى [٣٩/٣]﴾، لأنه تخيل في كل واحدٍ منها إلهاً صغيراً و تخيل ما سَمَّى «الله» إلهاً متعيّناً أكبر، فلم يعبد إلا ما تخيله من الآلهة المجعولة؛

- (و الأعلى - : العالم - يقول: ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا﴾ حيث ظهر) أي: انقادوا و أسلموا وجوداتكم له بالفناء فيه ﴿وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ﴾: الذين خبت نار طبيعتهم) أي: المتذللين الخاشعين من الإنكسار و التواضع لعظمة الله. وقوله: «خبت» ليس من «الإخبات»، بل من «الخبو»، لأنّ العلوّ و التكبر إنّما يكون من الطبيعة النارية - كما قال إبليس: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ﴾ [٣٨/٧٦]. فإذا خمدت^{١٠٧} الطبيعة النارية فيهم انكسرت الأنانية المحاجة لله - تعالى -. (فقالوا: «إلهاً» و لم يقولوا: «طبيعة») لخبوها، إذ لم يعرفوا إلا ما هو الغالب فيهم، فإذا خبت نار الطبيعة ظهرت الإلهية و غلبت. ﴿وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا﴾ [٧١/٢٤]، أي: حيروهم في تعداد الواحد /SB50/ بالوجوه و النسب). و لما غلب عليه التوحيد الذاتي المحمديّ - في قوله عليه السلام: «عرفت الأشياء بالله» حين سئل: «بم عرفت الله؟» [٦٥] - حمل الآية على صورة حاله و فسر إضلال الأصنام - أي: صور الكثرة لمن نظر فيها بعين التوحيد - بالتحير لشهوده الواحد المطلق الحقيقيّ متعدداً بحسب الإضافات إلى المظاهر حتّى يرى الوجه الواحد وجوهاً مختلفة باختلاف المظاهر التي هي مراهاها، كما قال المحمديّ:
- وَمَا الْوَجْهُ إِلَّا وَاحِدٌ غَيْرَ أَنَّهُ إِذَا أَنْتَ أَعَدَدْتَ الْمَرَايَا تَعَدَّدَا [٦٦]
- فتحير بين أحديته و كثرته. ١٥
- و فسر «الظالمين» في قوله: ﴿وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ﴾ بالمحمديين الظالمين ﴿لِأَنفُسِهِمْ﴾ من جملة ﴿الْمُصْطَفِينَ﴾ الذين أورثوا الكتاب) أي: كتاب العقل القرآنيّ، و هو كتاب الجمع و الوجود الأحديّ. ١٨
- (و) جعلهم (أول الثلاثة) في قوله - تعالى - : ﴿فَإِنَّهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ [٣٥/٣٢]، لأنهم /MA24/ شاهدوا الواحد كثيراً فعَدَدُوا الواحد فساروا من الواحد إلى الكثير؛ فلذلك قال: (فقدّمه على «المقتصد» و «السابق») أي: فضّله باعتبار سيره و نظره من الواحد إلى الكثير، بناءً على ما أورده الترمذيّ [٦٧] في صحيحه عن أبي سعيدٍ أنّ النبيّ - صلى الله عليه و سلّم - قال في هذه الآية: «هؤلاء كلّهم بمنزلة واحدة»

وكلهم في الجنة» [٦٨].

وإنما فضله على الباقي لأن «المقتصد» هو الشاهد للكثرة في الواحد و الواحد في
الكثرة، جامعاً في شهوده بين الحقّ والخلق؛

و «السابق /SA51/ بالخيرات» هو الذي شهد الكثير واحداً فوحد الكثير و سار من
الكثير إلى الواحد، فهما ليسا في الحيرة لكونهما معتبرين للخلق مع الحقّ؛

و أمّا هذا الظالم فلا يرى إلّا الواحد الحقيقيّ كثيراً بالاعتبار، فله الضلال - أي: الحيرة -
أبد الآباد؛ فمن حقّه أن لا يزيد الله (﴿إِلَّا ضَلَالًا﴾: إلّا حيرة المحمّديّ) أي: إلّا حيرة
المحمّديّ بالإضافة في قوله: (زدني فيك تحييراً!)؛ أو إلّا حيرة - بالتّنين - و رفع
«المحمّدي»، أي: قال المحمّديّ: «زدني فيك تحييراً»، و هو أصوب و أوفق لقوله: «ضلالاً».

(﴿كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا﴾ [٢٠/٢]. هذا وصف
حيرتهم، و إنهم إذا تجلّى نور الأحديّة مشوا - أي: ساروا سير الله -، و إذا أظلم عليهم
بالاستتار و ظهور حكم الكثرة و الحجاب وقفوا متحيّرين.

(فالحائر له الدور) أي: السير بالله و من الله و إلى الله، فسيره سير الله منه المبدأ و إليه
المنتهى، فلا أوّل لسيره و لا آخر؛

(و الحركة الدورية حول القطب) تشبيه لقرب الحائر و ملازمته للحضرة الأحديّة، و
لذلك قال: (فلا يبرح منه).

ثمّ قال: (و صاحب الطريق المستطيل) - أي: الأدنى - : الجاهل المحجوب الذي تخيل
أنّ الله بعيدٌ منه (مائلٌ خارجٌ عن المقصود طالبٌ ما هو فيه صاحب خيالٍ)، لأنّه تخيل
أنّه خارجٌ عنه بعيدٌ، فيطلبه من خارجٍ و هو فيه!، (إليه) - أي: إلى ذلك الخيال - (غايته،
فله «من» و «إلى» و ما بينهما) أي : فله ابتداءً من نفسه على ما يتوهمه و هو في الحقيقة
من الله الحاصل فيه، و انتهاءً إلى غاية الخيال الذي تخيله، و ما بينهما من المسافة التي /SB51/

توهمها و حسبها الطريق إلى الله، فهو يبعد بسيره عن الله دائماً!
(و صاحب الحركة الدورية لا بدّ) أي: لسيره في شهوده، (فيلزمه «من» و لا غاية،

فتحكم عليه «إلى»). «فيلزمه» منصوبٌ جواباً للنفي، وكذا «فتحكم»، أي: لا ابتداء لسيره حتى يلزمه «من»، و لا انتهاء حتى تحكم عليه «إلى»؛ (فله الوجود الأتم) أي: المحيط بكل شيء، فسيره سيرٌ لله في الله بالله. (و هو المؤتي جوامع الكلم و الحكم) يعني نبينا محمداً - صلى الله عليه وسلم - و من اتبعه من المحبوبين من أمته المحبين، الذين أرادهم الله بخطابه لنبيه: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾، فإن مشهدهم الحق ﴿فَأَيْنَمَا تُولَؤْا ثُمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [٢/١١٥]، ﴿قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ﴾ [٦/٩١] «مما خطيئاتهم»: يريد حيرة المحمديين. و الجمع باعتبار تعددهم وكثرتهم، و لهذا وصفها بقوله: (فهي التي خطت بهم) أي: حازت بهم من خطط تعيّناتهم وأنبّياتهم. (فغرقوا في بحار العلم بالله، و هو الحيرة) أي: في الأحديّة السارية في الكلّ المتجلّية في صورة الكثرة المحيرة بتعيّنها في كلّ شيء مع لا تعيّناتها في الكلّ وإطلاقها و تقيدها؛

﴿فَادْخُلُوا نَاراً﴾ في عين الماء) أي: نار العشق بنور سبحات وجهه المحرّقة لجميع التعيّنات و الأنبيات في عين بحر ماء العلم بالله، و الحياة الحقيقية التي يحى بها الكلّ من وجهه و يفنى بها الكلّ من وجهه، فلاحيرة أشدّ من الحيرة في شهود الغرق و الحرق مع الحياة و العلم و الفناء /SA52/ مع البقاء. (في المحمديين ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾ [٨١/٦] - من «سجرت التّور» إذا أو قدته -، فإنّ عين بحار العلم بالله في الكلّ عين إيقاد نار العشق المحرق ﴿فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَاراً﴾ [٧١/٢٥] لأنّ الله إذا تجلّى /MB24/ بذاته لهم أحرقتهم و كلّ ما في الكون، فلم يبق أحدٌ ينصرهم، لكن الله أحياهم به - كما قال: «و من أحبّني فأنا قتلته و من قتلته فعليّ ديته، و من عليّ ديته فأنا ديته» [٦٩] - . فلهذا قال: (فكان الله عين أنصارهم. فهلكوا فيه إلى الأبد) لأنّ هلاكهم فيه عين حياتهم و بقائهم به؛ فهو المهلك المفي و هو الناصر المحيي.

(فلو أخرجهم إلى السيف - : سيف الطبيعة - لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة) أي: لو أنجاهم من الغرق في هذا البحر إلى ساحل الطبيعة و تركهم مع تعيّناتهم لانهطوا عن هذه المرتبة إلى عالم الطبيعة، و احتجبوا بتعيّناتهم عنه (و إن كان الكلّ لله و بالله، بل هو

الله) أي: وإن كان أهل الطبيعة قانتين لله وبالله، بل كل ما في الوجود هو الله. ولكن بحسب الأسماء تتفاضل الدرجات و تتفاوت، وبين «الخافض» و «الرافع» و «الديان» و «الرحمن» بونٌ بعيدٌ.

٣

(﴿قَالَ نُوحٌ رَبِّ﴾) المراد بـ «الرَّبِّ»: الذات مع الصفة التي يقضي بها حاجته و يسدّ خلته، فهو اسمٌ خاصٌ من أسمائه بالأمر الذي دعاه إليه وقت النداء، و لذلك خصّه بالإضافة. (ما قال: «إلهي»، فإن «الرَّبِّ» له الثبوت) أي: الثبوت على /SB52/ الصفة التي يكفي بها مهمته من غير أن يتحوّل إلى صفةٍ أخرى فيكون اسماً آخر. (و الإله يتنوّع بالأسماء فهو ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾، فأراد بالربّ ثبوت التلويين) أي: ثبوت ظهوره في صورةٍ توافق مراده في دعائه، و هو التلويين؛ (إذ لا يصحّ إلا هو) في مقام الإجابة لدعائه، و هو قوله: (﴿لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ﴾) أي: حال الظهور في الفوق الذي هم مستهزون به، و هو ظاهر الأرض (يدعو عليهم أن يصيروا في بطنها)، و ذلك عين دعوته لهم إلى الباطن الأحديّ الجمعيّ.

١٢

قال (المحمّدي: «لودليتم بحبلٍ لهبط على الله»)[٧٠] أي: هو التحت كما هو الفوق، و قال: (﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾) أي: الظهور بصورها، (فإذا دفنت فيها فأنت فيها وهي ظرفك) فأنت فاني في باطنيته. (﴿وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾) [٢٠/٥٥] لاختلاف الوجوه عند الإعادة فيها بالباطنيّة. و هي استهلاك تعيّناتهم و كثرة أنبيائهم الظاهرة في صور الخلق بظاهر أرض الفرق^{١٠٨} في أحديّة عين الحق، و عند الإخراج منها بالظاهريّة في المظاهر الخلقية و صور التعيّنات المختلفة (﴿مِنْ الْكَافِرِينَ﴾): الساترين وجه الحقّ بستر^{١٠٩} استعداداتهم (الذين استغشوا ثيابهم و جعلوا أصابعهم في آذانهم طلباً للستر)، لأنّهم فهموا بحكم احتجاجهم من الغفر ذلك - كما ذكر -، و هو معنى قوله: (لأنّه دعاهم ليغفر لهم، و «الغفر»: الستر).

٢١

قوله: (﴿دَيَّاراً﴾): أحداً، /SA53/ حتى تعمّ المنفعة كما عمّت الدعوة). معناه أنّه - عليه السّلام - إنّما دعا المحتجبين بالكثرة - الذين هم عباد صور الأسماء - عن الوحدة

- ٣ يُنقذهم عن مهلكة الشقاء الذي هو اختلاف الوجوه الأسمايَّة إلى منجاة السعادة التي هي أحديَّة وجه الذات، و عن ظلمات الحجب الجلالِيَّة إلى نور جمال الذات. فلمَّا تحقَّق أنَّهم أهل الحجاب - الذين لا يعبدون إلَّا صور الكثرة الأسمايَّة، و لا تزيدهم الدعوة إلَّا زيادة الاحتجاب، لقوَّة الشيطنة و نفاذ حكم الإلهيَّة فيهم بالعزَّة - دعا ربُّه الناصر له باسم «القهار المنتقم» ليستر صور اختلافاتهم و تعيَّناتهم الظاهرة في ظاهر أرض الفرق بأحديَّة اسم «الباطن» في باطنها، كما ستروا وجود استعداداتهم و استتروا عن سماع دعائه. فتعمَّ منفعة أثر الدعوة - وهي صلاحهم - بالردِّ عن الكثرة إلى الوحدة و المنع عن التماذي في التفرقة و البُعد، فإنَّ نفي الفساد صلاحٌ و صلاح مَنْ بقى بعدهم من المؤمنين، فلا يضلُّوهم و لا يهلكوهم و يحيرُّوهم /MA25/ كما عمَّت الدعوة جميعهم.
- ٩ (﴿إِنَّكَ إِنْ تَذَرُهُمْ﴾ - أي: تدعهم و تتركهم - ﴿يُضِلُّوا عِبَادَكَ﴾) أي: يحيرُّوهم، فيخرجوهم من العبوديَّة إلى ما فيهم من أسرار الربوبيَّة، فينظرون أنفسهم أرباباً بعد ما كانوا عند نفوسهم عبيداً، فهم العبيد الأرباب). أي: إنَّ هؤلاء إن تركتهم مع أهوائهم، تظاهروا بأنبيائهم و تفرعنوا بأنبيائهم التي هي /SB53/ هويَّة الأحديَّة المنصبغة بألوان مظاهرهم، فلا يتحرَّكوا إلَّا إلى الغلوِّ و الطغيان، فيخرجوا عبادك بدعوتهم إلى الأنانيَّة الشيطانيَّة من العبوديَّة التي هم عليها إلى ما فيهم من معنى الربوبيَّة مع كونهم عبيداً؛ فيتحيرُّوا و يكونوا شرَّ الناس - كما قال عليه الصَّلَاة و السَّلَام: «شرَّ الناس من قامت القيامة عليه و هو حيٌّ» - [٧١]. فإنَّ الهادي يدعو إلى طاعة الرحمن ليتفانوا عن حياة الهوى و ينسلخوا عن رسومهم فيموتوا عن أنانيَّتهم المحاجة للحقِّ فيحيوا بالحياة الحقيقيَّة الأبدية؛

- و المضلَّ يدعو إلى طاعة الشيطان، فيمدِّهم في طغيانهم بتقوية أنانيَّتهم، فيطلَّعهم على سرِّ الربوبيَّة فيهم مع بقاء الهوى و حياة الأننيَّة و الأنانيَّة - أي: الأحديَّة المنصبغة بلون الكثرة و أحكام الإمكان التي هم بها عبيدٌ - . فينظرون أنفسهم أرباباً مع كونهم عبيداً، فيكونون شرَّ الناس عبيداً أرباباً عند أنفسهم. و ذلك عين الحيرة و الضلال و الهلاك. بخلاف
- ٢١

حيرة المحمدي، فإنها بعد فناء الأنبياء في الأحديّة و الموت الحقيقيّ و النظر إلى نفسه بأنّه
لا شيء محض.

- ٣ (﴿وَلَا يَلِدُوا﴾ - أي: ما ينتجون ولا يظهرون - ﴿إِلَّا فَاجِرًا﴾ أي مظهرًا ما ستر
﴿كَفَّارًا﴾ [٧١/٢٦] - أي: ساترًا ما ظهر بعد ظهوره -)، أي لأنهم فاجرون بإظهار
أنانيّتهم الشيطانيّة و دعوى الربوبيّة كفّارون بستر الحقيقة الإلهيّة بأنانيّاتهم^{١١} فلا يكون
٦ أولادهم إلّا على صور أسرارهم - كما قال عليه الصّلاة و السّلام: «الولد سرّ أبيه» [٧٢] -،
فلا يلدوا إلّا مظهرًا لأنانيّته بدعوى الربوبيّة المستورة فيه زورًا و كذبًا، ساترًا بأنانيّته
الحقيقة SA54/ الإلهيّة التي ظهرت بصورته بعد ما ظهرت، فيكون ملتبسًا على عبادك في
٩ دعواه.

- (فيظهِرون ما ستر ثمّ يسترّونه بعد ظهوره) أي: فيظهرون بالدعوى ما ستر من
الربوبيّة المستورة و يدعون بأنانيّتهم أنّهم الربّ - يعني: يدعون أنّ الأنانيّة الظاهرة هو
١٢ الربّ المستور فيهم - زورًا و كذبًا.

- ثمّ إنّهم على الحقيقة ساترون الذين يدّعون ظهوره بعد ظهوره في صورهم على الحقيقة.
(فيحار الناظر ولا يعرف قصد الفاجر في فجوره ولا الكافر في كفره والشخص
١٥ واحد)، أي: يحار الناظر الطالب للحقّ في الإظهار و الستر، ولا يعرف أنّ الفاجر في إظهار
الربوبيّة بدعواه إيّاها ساتر لها ولا أنّ الساتر لها في سترها هو ذلك المظهر كذبًا و زورًا، و
الحال أنّ الشخص المظهر الساتر واحد، وهو عين الضلال و التحيّر.

- ١٨ (﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي﴾ أي: استرني و استر من أجلي، فيجهل مقامي و قدري كما
جهل قدرك في قولك: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [٦/٩١]، أي: استر بنور ذاتك
أنانيّتي، و استر بنور صفاتك رسومي و آثارى و قوى نفسى و طبيعتي لأجلي، أي: خلّصني
٢١ من التلوين بظهورها لأكون محوًا بكلّيتي فيك فانيًا مجهول القدر - كما وصفت ذاتك -؛

﴿وَلِوَالِدَيَّ﴾: من كنت نتيجةً عنها، و هما العقل و الطبيعة). أراد بـ: «العقل» و
«الطبيعة»: «الروح» و «النفس»، أوردتهما على اصطلاح الحكماء [٧٣]؛ وأراد بـ: «النتيجة»:

«القلب» الحاصل منها، فإنه حقيقة الإنسان المعبر عنها بـ: «أنا». و سترهما من جملة
SB54/ الستر لأجله حتى لا يبقى منه أصل و اسم، فلا ينعت فلا يعرف؛

٣ (﴿وَلَمَنْ دَخَلَ بَيْتِي﴾ - أي: قلبي - /MB25/ ﴿مُؤْمِنًا﴾: مصدقاً بما يكون فيه من
الإخبارات الإلهية، وهو ما حدثت به أنفسهم).

و لما استجيب دعاؤه بالفناء في الله أقام أنية الله مقام أنايته، فكان بيته قلبه، لقوله:

٦ «قلب المؤمن بيت الله» [٧٤]؛ وقوله - عليه السلام - حاكياً عن ربه: «لا يسعني أرضي و

لاسمائي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن» [٧٥]. و من حق التجلي الإلهي أن يفنى ما تجلّى له

فلم يبق إلا هو، فكان أحاديث قلبه إخبارات إلهية. و كان من دخله مصدقاً بها عارفاً

٩ واصلًا مثله؛ فيلزم أن تكون أحاديث أنفسهم من تلك الإخبارات الإلهية. لأن القلب و من

دخله في مقام الفناء في عين أحديّة الجمع، فكلّ ما هجس ببالٍ منهم كان إخباراً إلهياً.

و ضمير الجمع و صيغته في «أنفسهم» لـ «من دخل» محمولاً على المعنى. و في بعض

١٢ النسخ: «أنفسها» على تأويل النفوس و الأعيان؛

(﴿وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ من العقول ﴿وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ من النفوس) ظاهر؛

﴿وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ﴾ من الظلمات أهل الغيب المكتنفين خلف الحجب الظلمانية

١٥ ﴿إِلَّا تَبَارَأَ﴾ [٧١/٢٧] أي: هلاكاً). أوّل «الظالمين» بذوي الظلمات من قوله: «الظلم

ظلمات يوم القيامة» [٧٦]. و فسّرهم بأهل الغيب على حسب ما عليه من الحال و الاستغراق

في الغيب. و قوله: «أهل الغيب»: بيان لهم. «المكتنفين» أي: المتخذين أكنافهم و المتوطنين

١٨ خلف الحجب الظلمانية وراء الأستار الحجابيّة والأطوار الجسمانية الظلمانية، المحتجبين في

حظائر القدس عن أعين الناظرين. /SA55/ (﴿إِلَّا تَبَارَأَ﴾: هلاكاً) في الحق (فلا يعرفون

نفوسهم لشهودهم وجه الحقّ دونهم).

٢١ قوله: (في المحمديّين: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [٢٨/٨٨]، و التبار: الهلاك)

يجوز أن يكون صفة «للاّظالمين»، أي: الظالمين الكائنين؛ أو حالاً، أي: كائنين في المحمديّين. و

المراد ظالمو أمة محمّدٍ من المصطفين؛ أو صفة «هلاكا»، أي: هلاكاً واقعاً في المحمديّين، أي: في

زمرتهم؛ أو^{١١١} متعلّقاً بـ: «شهودهم»، أي: لشهودهم وجه الحقّ في المحمّديّين.

وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ بيانٌ لمشرب المحمّديّين، أي: فيهم شهودٌ كليّ

باضمحلال الرسوم و فناء كلّ شيءٍ عند طلوع الوجه الباقي المحرق سبحانه ما انتهى إليه
٣ بصره من خلقه. و يجوز أن يكون قوله: «في المحمّديّين» منقطعاً عمّا قبله، على أنّ هذا الكلام
مبتدأ «في المحمّديّين» خبره، أي: فيهم هذا الشهود.

٦ و «الوجه»: هو الذات الموجودة مع لوازمها^{١١٢}، و «وجه الحقّ» هو عين الوجود
الأحدّيّ الجمعي - أي: المطلق -.

(و من أراد أن يقف على أسرار نوح فعليه بالترقيّ في فلك نوح، و هو في

٩ «التنزّلات الموصليّة» لنا).

أكثر أسرار الكلمة النوحية من الحكم و المعارف و المشاهدات لا تتكشف إلّا لمن يترقى

بروحه إلى فلك الشمس. و «نوح» أسمٌ للشمس، لأنّه المكان العليّ الذي هو منشأ القطب و

١٢ مبدأ تنزّله، و من نور روحانيّتها إمداده.

و «التنزّلات الموصليّة» كتابٌ من تصانيفه رفيع القدر [٧٧]، ذكر فيه الأسرار النوحية و

التنزّلات الروحية لسائر الأنبياء و الأولياء [٧٨]. /SB55/

(فَصْحُ حِكْمَةِ قَدَوَسِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ إِدْرِيسِيَّةٍ)

٩ إِنَّمَا قَدَّمَ الشَّيْخُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - «فَصْحُ الْحِكْمَةِ السَّبَّوحِيَّةِ» عَلَى «الْقَدَوَسِيَّةِ» وَجَعَلَهَا
مُتَقَارِنِينَ - وَإِنْ كَانَ نُوحٌ مُتَأَخِّرًا بِالزَّمَانِ عَنْ إِدْرِيسَ، عَلَيْهَا السَّلَامُ - لِاشْتِرَاكِهَا فِي
التَّنْزِيهِ، مَعَ أَنَّ التَّقْدِيسَ أَبْلَغُ مِنَ التَّسْبِيحِ وَالْأَبْلَغُ بِالتَّأْخِيرِ أَوَّلِي. فَالتَّسْبِيحُ تَنْزِيهٌُ عَنِ
الشَّرِيكِ وَصِفَاتِ النِّقْصِ - كَالْعِزِّ وَأَمْثَالِهِ -، وَالتَّقْدِيسُ تَنْزِيهٌُ عَمَّا ذَكَرَ مَعَ التَّبْعِيدِ عَنِ
١٢ لَوَازِمِ الْإِمْكَانِ وَتَعَلُّقِ الْمَوَادِّ، وَكُلِّ مَا يَتَوَهَّمُ وَيَعْقَلُ فِي حَقِّهِ - تَعَالَى - مِنْ أَحْكَامِ التَّعْيِّنَاتِ
الْمَوْجِبَةِ لِلتَّحْدِيدِ وَالتَّقْيِيدِ.

١٥ وَقَدْ بَالِغَ إِدْرِيسَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فِي التَّجْرِيدِ وَالتَّرَوُّحِ حَتَّى /MA26/ غَلَبَتِ الرُّوحَانِيَّةُ
عَلَى نَفْسِهِ، وَخَلَعَ بَدَنَهُ وَخَالَطَ الْمَلَائِكَةَ وَاتَّصَلَ بِرُوحَانِيَّاتِ^{١١٣} الْأَفْلَاكِ وَتَرَقَّى إِلَى عَالَمِ
الْقُدْسِ، وَأَقَامَ عَلَى ذَلِكَ سِتَّةَ عَشَرَ عَامًا لَمْ يَنْمِ وَلَمْ يَطْعَمْ شَيْئًا؛

١٨ فَتَنْزِيهِهِ ذَوْقِيٌّ وَجَدَانِيٌّ تَأَصَّلَ فِي نَفْسِهِ حَتَّى خَرَقَ الْعَادَةَ؛
وَأَمَّا تَنْزِيهِهُ نُوحٌ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فَهُوَ عَقْلِيٌّ، لِأَنَّهُ كَانَ أَوَّلَ الْمُرْسَلِينَ فَلَمْ يَتَجَاوَزْ فِي التَّنْزِيهِ
مُبَالَغَ فَهْمِ الْأُمَّةِ، وَلَمْ يَخْلُ عَنْ شَوْبٍ مِنَ التَّشْبِيهِ - عَلَى مَا هُوَ طَرِيقُ الرِّسَالَةِ وَقَاعِدَةُ
٢١ الدَّعْوَةِ -.

وَتَزَوُّجٌ وَوُلْدٌ لَهُ، بِخِلَافِ إِدْرِيسَ، لِأَنَّ الشَّهْوَةَ قَدْ سَقَطَتْ عَنْهُ وَتَرَوُّحَتْ طَبِيعَتُهُ وَ
تَبَدَّلَتْ أَحْكَامُهَا بِالْأَحْكَامِ الرُّوحِيَّةِ وَانْقَلَبَتْ بِكَثْرَةِ الرِّيَاضَةِ، وَصَارَ عَقْلًا مُجَرَّدًا وَرَفَعَ

مكاناً علياً في السماء الرابعة؛ فلماذا قال: (العلوّ نسبتان: علوّ مكانٍ و علوّ مكانةٍ. فعلوّ المكان: ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيّاً﴾ [١٩/٥٧]، وأعلى الأمكنة المكان الذي يدور عليه رحي عالم الأفلاك، وهو فلك الشمس، وفيه روحانيّة إدريس).

علوّ المكان: SA56/ كون الشيء في أرفع الأماكن؛

و علوّ المكانة: كونه في أرفع المراتب، وإن لم يكن مكانياً أو كان في أدنى الأماكن - كعلوّ رتبة الإنسان الكامل بالنسبة إلى الفلك الأعلى - . وإنما أثبت لإدريس - عليه السلام - العلوّ المكانيّ لأنّه لم يتجرّد عن التعيّن الروحانيّ، ولم يصل إلى التوحيد الذاتي المحمّديّ بالانسلاخ عن جميع صفات الغيريّة و الانطماس في عين الذات الأحديّة، بل انسلخ عن الصفات البشريّة الطبيعيّة فتجرّد عن النشأة العنصريّة و أحكامها و بقي مع الصفات الروحانيّة و هيئاتها. فتبدّلت هيئات نفسه المظلمة بهيئات روحه المنوّرة، و انقلبت صورته صورةً مثاليّةً نورانيّةً مناسبةً لهيئاته الروحانيّة، فعرج به إلى مأواه الأصلي و مقام فطرته - الذي هو فلك الشمس -.

و روحه منشأ تنزّل روح القطب، فإنّ روح هذا الفلك أشرف الأرواح السماويّة كما أنّ روح القطب أشرف الأرواح الإنسيّة. ولهذا كان الشمس أشرف الكواكب و رئيس السماء، و ارتبطت بها جميع الكواكب ارتباط أصحاب الملك به، العلويّة من وجهٍ و السفليّة من وجهٍ - كما تبين في علم الهيئة -.

و كان فلكها أحصن الأفلاك و أوسطها، كمكان الملك في وسط المملكة، إذالوسط أفضل المواضع و أحماها عن الفساد. فهو بالنسبة إلى الأفلاك كالقطب من الرحي. و بسيره ينتظم أمور العالم و ينضبط الحساب و المواقيت، فهو أعلى قدراً و أفضل روحاً /SB56/ من الأماكن كلّها.

(و تحته سبعة أفلاكٍ و فوقه سبعة أفلاكٍ و هو الخامس عشر؛ فالَّذي فوقه: فلك الأحمر - أي: المريخ -، و فلك المشتري، و فلك كيوان، و فلك المنازل، و الفلك الأطلس فلك البروج) أي: الفلك الذي قسّم إلى البروج الإثني عشر، و اعلم كلّ برج بما

بازائه من صور الكواكب الثابتة التي على فلك المنازل الذي تحته.

وإنما سُمِّي بفلك المنازل باعتبار منازل القمر المعروفة عند العرب من الثوابت التي عليها؛

٣ (وفلك الكرسي، وفلك العرش). الظاهر أنَّ المراد بهما النفس الكلِّيَّة والعقل الكلِّيّ -

أي: الروح الأعظم -، فإنَّهما مرتبتان في الوجود أعظم من مراتب الأفلاك. و«الروح» لوح

القضاء و«النفس» لوح القدر، فهما أرفع من الأجرام الفلكيَّة. فسمَّاهما فلكين مجازاً، كما سُمِّي

٦ «كرة التراب» فلكاً مجازاً، فإنَّها لم تتحرَّك ولم تحطَّ بشيءٍ حتَّى تسمَّى فلكاً بالحقيقة. على أنَّ

البرهان لم يمنع وجود أفلاكٍ غير مكوكبة فوق التسعة، والحكماء جزموا في جانب القلَّة - أي:

لا يجوز أقلُّ ممَّا ذكروا -، وأمَّا في جانب الكثرة فلا جزم [٧٩].

٩ (والذي دونه: فلك الزهرة، وفلك الكاتب، وفلك القمر، وكرة الأثير، وكرة

الهواء، /MB26/ وكرة الماء، وكرة التراب. فمن حيث هو قطب الأفلاك هو رفيع

المكان) ظاهرٌ.

١٢ و تسمية العناصر «أفلاكاً» تعضد أنَّه يريد بالأفلاك مراتب الموجودات الممكنة

البسيطة، من الأشرف إلى الأدنى.

(و أمَّا علوُّ المكانة فهو لنا - أعني: المحمديَّين -، قال الله - تعالى - : ﴿وَأَنْتُمْ

١٥ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾ [٤٧/٣٥] في هذا العلوِّ، وهو يتعالى عن المكان لا عن

المكانة). /SA57/ إنما كان علوُّ المكانة للمحمديَّين، لأنَّ أحديَّة الجمع أعلى رتبةً في الوجود و

هي رتبة محمدٍ - عليه الصَّلَاة والسَّلَام -، والله - تعالى - بأحديَّة الذاتية بالوجود المطلق

١٨ متعالٍ عن كلِّ قيدٍ، فله العلوُّ الذاتي؛ لأنَّ كلَّ مقيدٍ هو المطلق من حيث الهوية - أي: حقيقة

الوجود الغير المنحصر -؛ فهو به هو و بنفسه ليس بشيءٍ، فلارتبة له من غير الوجود حتَّى

يعتبر العلوُّ بالنسبة إليه. فالله هو العليُّ المطلق بحسب الذات وحده لا بالنسبة إلى شيءٍ.

٢١ وهو مع المحمديَّين في هذا العلوِّ لفنائهم في أحديَّة وجودهم به، فهو متعالٍ عن المكان

لعدم التقيد وكون المكان به مكاناً، لا عن المكانة لكون المطلق أعلى رتبةً من المقيد.

(ولمَّا خافت نفوس العَمَّال منَّا أتبع المعية بقوله: ﴿وَلَنْ يَتَرَكَكُمْ

أَعْمَالَكُمْ ﴿ [٤٧/٣٥] ، فالعمل يطلب المكان والعلم يطلب المكانة، فجمع لنا بين الرفعين: علو المكان بالعمل و علو المكانة بالعلم). أي: ولما وصفنا بأننا الأعلون وأن الله معنا فهم العمال منا علو المكانة، لتنزّه الحق عن المكان وثبوت الأعلوية بالعلم، فخافوا فوات أجر العمل - لأن العمل يقتضي علو المكان وحصول الثواب في الجنة -، فأتبع المعية بقوله ﴿وَلَنْ يَتَرَكُمَ﴾ - أي: ينقصكم - ﴿أَعْمَالَكُمْ﴾ ليعلموا أن الرفع العلميّة الرتبية لاتنافي الرفع العلميّة المكانيّة، وأن الله يجمعهما لهم، فإن الله مع كلّ شيء في كلّ حضرة.

(ثم قال - تنزيهاً للإشتراك بالمعية - : ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [٨٧/١] عن هذا الاشتراك المعنوي). يعني: لما أثبت له - تعالى - معيتنا في الأعلوية أوهم الاشتراك في علو المكانة، /SB57/ فنزّله بقوله: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ عن هذا الاشتراك، فإنّ العلو المطلق الذاتي له وحده، وهو أعلى بذاته مطلقاً لبالنسبة إلى غيره. فإنّ كلّ علو ليس إلّا له وكلّ ما ينسب إليه علو، فبقدر ما يتجلّى فيه باسمه «العليّ» ينسب إليه، فلا شريك له في أصل العلو، فلا أعلوية إضافية له، وكلّ ما علا فباسمه علا.

(و من أعجب الأمور كون الإنسان أعلى الموجودات - أعني: الإنسان الكامل - ، و ما نسب إليه العلو إلّا بالتبعية!، إمّا إلى المكان وإمّا إلى المكانة - وهي المنزل - . فما كان علوه لذاته فهو العليّ بعلو المكان و بعلو المكانة، فالعلو لهما). بيان لأنّ العلو ليس إلّا له، فإنّ الإنسان الكامل أعلى الموجودات و ما نسب إليه العلو إلّا بتبعية المكان و المكانة، فعلوه بسبب علوهما. وإذا لم يكن لأعلى الموجودات علو ذاتي فكيف لغيره؟! فعلم أنّ العلو الذي وصف به المكان و المكانة في قوله: ﴿مَكَانًا عَلِيًّا﴾ و في كونهم أعلين بسبب معية الله ليس لهما بالذات، فلا علو لمقيد أصلاً إلّا بالحق الذي له مطلق العلو الذاتي؛

و من ثمّ قال: (فعلو المكان كـ ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [٢٠/٥] - وهو أعلى الأماكن - ، و علو المكانة: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [٢٨/٨٨]، ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ﴾ [١١/٢٣]، ﴿أَلِلَهُ مَعَ اللَّهِ﴾ [٢٧/٦٠]). يعني: إنّ أعلى الأماكن علوه

- ١١٤ المَكَانِيَّ إِنَّمَا كَانَ بِتَجَلَّى اسْمِهِ «الرَّحْمَنُ» لَهُ، وَهُوَ مَعْنَى اسْتَوَائِهِ عَلَيْهِ. وَأَمَّا اخْتِصَاصُ عَلَوٍّ ١١٥
المَكَانَةِ بِهِ ١١٥ فِي قَوْلِهِ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ أَي: حَقِيقَتُهُ الَّتِي بِهَا وَجَدَ مَا وَجَدَ وَ
٣ هُوَ الوجودُ الْحَقُّ الْمَطْلُوقُ. فَكُلُّ شَيْءٍ فِي حَدِّ ذَاتِهِ فَإِنَّهُ هُوَ الْبَاقِي بِذَاتِهِ لَا غَيْرَ /SA58/، وَ
الْكُلُّ يَرْجِعُ إِلَيْهِ بِالْفَنَاءِ فِيهِ، وَ لَيْسَ مَعَهُ شَيْءٌ؛ فَلَا وَجُودَ لغيرِهِ. فَلَا عَلَوٌّ فَلَا وَجْهٌ إِلَّا وَاحِدٌ
مُتَعَالٍ بِذَاتِهِ.
- ٦ ثُمَّ نَفَى الْعَلَوَّ عَنْ كُلِّ مُتَعَيَّنٍ بِمَخْصُوصِهِ، فَقَالَ: (وَلَمَّا قَالَ - تَعَالَى - : ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا
عَلِيًّا﴾ [١٩/٥٧] فَجَعَلَ «عَلِيًّا» نَعْتًا لِلْمَكَانِ. ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ /MA27/ إِنِّي
جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [٢/٣٠] فَهَذَا عَلَوُّ الْمَكَانَةِ، وَقَالَ فِي الْمَلَائِكَةِ: ﴿أَسْتَكْبَرْتَ
٩ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ [٣٨/٧٥] فَجَعَلَ الْعَلَوَّ لِلْمَلَائِكَةِ، فَلَوْ كَانَ لَكُونِهِمْ مَلَائِكَةٌ لَدَخَلَ
الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ فِي هَذَا الْعَلَوِّ، فَلَمَّا لَمْ يَعَمْ - مَعَ اشْتِرَاكِهِمْ فِي حَدِّ الْمَلَائِكَةِ - عَرَفْنَا أَنَّ هَذَا
عَلَوُّ الْمَكَانَةِ عِنْدَ اللَّهِ.
- ١٢ وَكَذَلِكَ الْخُلَفَاءُ مِنَ النَّاسِ لَوْ كَانَ عَلَوُّهُمْ بِالْخِلَافَةِ عَلَوًّا ذَاتِيًّا لَكَانَ لِكُلِّ إِنْسَانٍ،
فَلَمَّا لَمْ يَعَمْ عَرَفْنَا أَنَّ ذَلِكَ الْعَلَوَّ لِلْمَكَانَةِ). إِنَّمَا بَيَّنَّ أَنَّ عَلَوَّ الْمَكَانَةِ لِلْإِنْسَانِ لَيْسَ مِنْ حَيْثُ
إِنَّهُ إِنْسَانٌ وَلَا لِلْمَلِكِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَلِكٌ - وَإِلَّا لَكَانَ كُلُّ إِنْسَانٍ وَكُلُّ مَلِكٍ عَالِيًّا -، وَلَمْ يَبَيِّنْ
١٥ أَنَّ عَلَوَّ الْمَكَانِ كَذَلِكَ، لِأَنَّهُ لَمَّا عَلِمَ أَنَّ الْعَلَوَّ لَمْ يَكُنْ لِلْأَشْرَفِ ذَاتِيًّا عَلِمَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لِلْأَخْسَرِ
ذَاتِيًّا، وَلِلْإِكْتِفَاءِ بِمَا ذَكَرَ مِنْ كَوْنِهِ مُسْتَفَادًا مِنْ تَجَلَّى اسْمِ «الرَّحْمَنِ» لِأَنَّهُ مَكَانًا، وَلِمِثْلِ مَا
ذَكَرَ مِنَ الدَّلِيلَيْنِ، وَلِذَلِكَ حُذِفَ جَوَابُ «لَمَّا» - وَهُوَ قَوْلُنَا: عَرَفْنَا أَنَّ الْعَلَوَّ لَيْسَ لَهُ ذَاتِيًّا، بَلْ
١٨ لَكُونُهُ مَجْلَى اسْمِ «الرَّحْمَنِ» -.
- وَتَقْيِيدُ عَلَوِّ الْمَكَانَةِ بِقَوْلِهِ: «مَنْ عِنْدَ اللَّهِ»، مَعْنَاهُ عَلَوُّ الْقُرْبِ وَالزَّلْفَى مِنَ اللَّهِ، وَهُوَ عَلَوُّ
الْمَنْزِلَةِ وَالرَّتْبَةِ لَا الْعَلَوَّ الذَّاتِي.
- ٢١ وَقِيلَ: «الْعَالُونَ»: مَلَائِكَةٌ مُهَيَّمُونَ لَمْ يُؤْمَرُوا بِالسُّجُودِ لَهُيَاثُمُ فِي الْحَقِّ وَغَيْبُوبَتِهِمْ عَنْ
غَيْرِهِ، فَلَمْ يَعْرِفُوا مَا سِوَى اللَّهِ /SB58/ - مِنْ آدَمَ وَغَيْرِهِ - وَلَا أَنْفُسَهُمْ [٨٠]، فَهَمَّ فِي خُطَابِ
الْمَلَائِكَةِ بِالسُّجُودِ كَالْمَجَانِينِ فِي خُطَابِ الْإِنْسَانِي مُسْتَشْنُونَ عَنْهُمْ!.

- ٣ (و من أسمائه^{١١٦} الحسنى «العليّ»، على مَنْ و ما ثمّ إلّا هو؟! [فهو العليّ لذاته؛ أو
 عمّا ذا و ما هو إلّا هو؟!]^{١١٧}؛ فعلوّه لنفسه. و هو من حيث الوجود عين الموجودات،
 فالمسمّى «محدثات» هي العلّية لذاتها وليست إلّا هو، فهو العليّ لا علوّ إضافة؛ لأنّ
 الأعيان الّتي لها العدم الثابتة فيه ما شمت رائحةً من الوجود، فهي على حالها مع
 تعداد الصور في الموجودات، والعين واحدةً من المجموع في المجموع).
- ٦ و لما بيّن أنّ العلو لكلّ ما سواه من المتعيّنات نسبيّ شرع في بيان العلوّ الذاتيّ.
 و قوله: «على من» استفهامٌ بمعنى الإنكار، لأنّه ليس في الوجود غيره فلم يكن علوّه
 نسبياً، بل ذاتياً. و في بعض النسخ: «عمّن و ما ثمّ إلّا هو و هو العليّ لذاته، أو عمّا ذا و ما هو
 إلّا هو؛ فعلوّه لنفسه».
- ٩ و العلوّ يعدّى بـ «عن» لما فيه من معنى الإرتفاع، و بـ «على» لما فيه من معنى الغلبة.
 و المراد أنّ علوّه ليس إضافياً فيدخل فيه «عن» و «على»، إنّما هو ذاتيّ. و هو من حيث
 الحقيقة عين جميع الموجودات، لأنّها به موجودةٌ، بل وجودها وجوده؛ فهي العلّية لذاتها
 بحسب الحقيقة لأنّه ليست إلّا هو حقيقةً. و علّل ذلك بأنّ الأعيان الثابتة في العدم باقيةٌ على
 حالها من العدم، و الوجود المتعيّن بالأعيان هو عين الوجود الحقّ، إذ ليس لها من ذاتها إلّا
 العدم و ما هي إلّا مرايا له، كما قيل:
- ١٥ وَمَا الْوَجْهُ إِلَّا وَاحِدٌ غَيْرَ أَنَّهُ إِذَا أَنْتَ أَعَدَدْتَ الْمَرَايَا تَعَدَّدَا [٨١]
- فتعدّد الصور في SA59/ الموجودات عينٌ واحدةٌ في مجموعها متكرّرةٌ بحسب أسمائها -
 كما ذكر في المقدّمة -. فإنّ الأعيان مقتضيات اسمه «العليم» من حيثيّة اسمه «الباطن»، و
 ظهورها و حدوثها من حيثيّة اسمه «الظاهر». و ما العين إلّا واحدةٌ، فلها العلوّ الذاتيّ باعتبار
 وحدتها الحقيقيّة، و الوجه الواحد المطلق من حيث هو مجموع الوجوه الأسمائيّة في صورة
 المجموع من حيث هو المجموع الوجدانيّ الذات و العلوّ الإضافي بنسبة بعض تلك الوجوه إلى
 بعض؛ كما قال: (فوجود الكثرة في الأسماء، و هي النسب و هي أمورٌ عدميّةٌ. و ليس
 إلّا العين الّذي هو^{١١٨} الذات، فهو العليّ لنفسه لا بالإضافة. فما في العالم من هذه

- الحيثيّة علوّ إضافة؛ لكن الوجوه الوجوديّة) - أي: المنسوبة إلى الوجود المطلق، وهي الوجودات الإضافيّة - (متفاضلة؛ فعلوّ الإضافة موجودٌ في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة. لذلك تقول فيه هو) /MB27/ أي: بحسب الحقيقة (لا هو) بحسب الانحصار في التعيّن مع الإضافة، وكذلك في الخطاب (أنت لا أنت، قال الخراز - رحمه الله - وهو وجهٌ من وجوه الحقّ ولسانٌ من ألسنته) - كما علمت - (ينطق عن نفسه بأنّ الله لا يعرف إلّا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها، فهو الأوّل والآخر والظاهر والباطن، فهو عين ما ظهر وهو عين ما بطن في حال ظهوره، وما ثمّ من يراه غيره وما ثمّ من يبطن عنه، فهو ظاهرٌ لنفسه باطنٌ عنه، وهو ^{١١٩} المسمّى «أباسعيد الخراز» وغير ذلك من أسماء /SB59/ المحدثات). قيل لأبي سعيد الخراز - رحمه الله [٨٢] - : بم عرفت الله؟ قال: بجمعه بين الأضداد! [٨٣]. فكان ينطق عن نفسه من حيث خلق على صورة خالقه في الجمع بين الأضداد وما هو إلّا ظهور الحقّ في صورته بجميع أسمائه المتضادّة، فهو محكومٌ عليه بها كالحقّ، بل حقٌّ من حيث الحقيقة وجهٌ خاصٌّ من وجوهه من حيث تعيّنه وخصوصيّته كسائر المحدثات، إذ ليس في الوجود غيره.
- إلّا أنّ الوجوه متفاوتةٌ متفاضلةٌ بحسب ظهور الأسماء فيها و بطونها، وغلبة أحكام الوجوب والإمكان فيها بعضها على بعضٍ - كغلبة الروحانيّة في بعضها والجسمانيّة في بعضها -؛ كقوله: (فيقول الباطن «لا» إذا قال الظاهر: «أنا»، ويقول الظاهر «لا» إذا قال الباطن: «أنا»، وهذا في كلّ ضدٍّ والمتكلّم واحدٌ، وهو عين السامع بقول النبيّ - صلى الله عليه وسلم - : «وما حدثت به أنفسها»، فهي المحدثّة السامعة حديثها العالمة بما حدثت به نفسها، والعين واحدةٌ وإن ^{١٢٠} اختلفت الأحكام.
- ولاسبيل إلى جهل مثل هذا، فإنّه يعلمه كلّ إنسانٍ من نفسه وهو صورة الحقّ). يعني: أنّ كلّ اسمٍ من أسمائه - تعالى - يثبت مقتضاه وينفي مقابله من الأسماء ما أثبتته بإثبات ما يقتضيه، وكذا كلّ جزءٍ من العالم يثبت أنانيّته بإظهار خاصيّته وينفي ضده ما أثبتته، و يبطل دعواه بإظهار ما يصادّ تلك الخاصيّة، فكلّ أحدٍ يخبر عمّا في طبعه والآخر يجيبه و

المخبر والمجيب /SA60/ واحد.

وقد تمثل بقول النبي - صلى الله عليه وسلم - في بيان مغفرته - تعالى - لذنوب أمته:

«ما صدرت عن جوارحهم وما حدثت به أنفسهم وإن لم يفعلوه» [٨٤]؛ فإنَّ كلَّ إنسانٍ قد ٣

يحدث نفسه بفعل شيءٍ ويهمُّ به، ويردعه عن فعله صارفٌ منه وهو يسمع حديث نفسه و

يعلم اختلاف أحكامها عند التردّد في الفعل. وهو المحدث والسماع والامر والنهي بعينه و

العالم بجميع ذلك، مع أنَّ عينه واحدة، لاختلاف قواه ومبادي أفعاله - من العقل والوهم و ٦

الغضب والشهوة وغير ذلك -؛ وهو بعينه صورة الحق في الوجوه والأحكام الأسمائية.

(فاختلطت الأمور وظهرت الأعداد بالواحد في المراتب المعلومة، فأوجد

الواحد العدد وفصل العدد الواحد، وما ظهر حكم العدد إلا بالمعدود). سبب اختلاط ٩

الأمور واشتباهاها تكثر العين الواحدة بالتعينات والمراتب، إذ لا شيء في الوجود إلا تلك

العين الواحدة^{١٢١} المتكررة بالتعينات المختلفة؛ ألا ترى أنَّ الواحد في أول مرتبته واحد وفي

الثانية عشرة وفي الثالثة مائة وفي الرابعة ألف؟! وكلّ واحدة من هذه المراتب كليتة تحتوي ١٢

على بسائط الآحاد والعقود - كالأنواع المحتوية على الأشخاص، والأجناس المحتوية على

الأنواع -.. فإنَّ الواحد في المرتبة الأولى إذا تجلّى في صورةٍ أخرى يسمّى اثنين وليس إلا

واحدًا واحدًا جمعًا، والواحد ليس بعددًا! والهيئة /SB60/ الاجتماعية واحدة، والمجموع ١٥

المسمّى اثنين عددٌ واحدٌ، فالصورة واحدة والمادة واحدة والمجموع واحدٌ تجلّى في صورة

الكثرة. فأنشأ /MA28/ الواحد العدد بتجليه في صورتين.

وكذا الثلاثة واحدٌ واحدٌ واحدٌ، وحكما في الواحدية حكم الإثنين، وهكذا إلى ١٨

التسعة التي هي بسائط الواحد وتعيناته في المرتبة الأولى، فإذا تجلّى في المرتبة الثانية يسمّى

عشرة وليس إلا الواحد صورةً ومادةً ومجموعاً.

فالواحد هو المسمّى بجميع مراتب العدد وأسمائه، وصور الأعداد مراتب تجلياته. فهو ٢١

الإثنان من حيث إنّه عددٌ واحدٌ وثاني اثنين وثلاثة وثالث ثلاثة وأربعة ورابع أربعة؛ و

كذلك في التفسير^{١٢٢}، كقوله - تعالى -: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ

إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ ﴿٥٨/٧﴾. فالواحد مُنشأ العدد و
العدد مفصل الواحد، وإذا فصلت العدد عند التحليل و التحقيق لم تجد إلا الواحد المتجلى في
صورة تعييناته و مراتب تجلياته.

٣

ولما كان العدد نسبةً متعينةً تعرض الواحد في تعييناته و تجلياته لم يتعين إلا بالمعدود، و
هو الواحد الحقيقي الذي لاحقيقة إلا له و به تحقق التعدد و التعيين و التجلي و اللاتعدّد و
اللاتعيين و اللاتجلى. فإن تجلّى في صورة أحديته الذاتية «كان الله و لم يكن معه شيء» [٨٥] و
بطنت فيه الأعداد الغير المتناهية بطون النصفية و الثلثية و الربعية و سائر النسب الغير
المتناهية في الواحد، فإنها لا تظهر إلا بالعدد مع كونها متميزة فيه؛

٦

وإن تجلّى في صور تعييناته و مراتب تجلياته أظهر الأعداد و أنشأ الأزواج و الأفراد، و
تلك مراتب تنزّلان و ليس في الوجود إلا هو.

٩

(و المعدود منه عدمٌ و منه وجودٌ) أي: في الخارج، فإنّ العدم المطلق - الذي لا في
العين و لا في الغيب - لا شيءٌ محضٌ و لاتعدّد فيه، فلذلك بيّنه بقوله: (فقد يعدم الشيء من
حيث الحسّ و هو موجودٌ من حيث العقل، فلا بدّ من عددٍ و معدودٍ) إمّا في العقل و إمّا
في الخارج؛

١٢

(و لا بدّ من واحدٍ يُنشأ ذلك، فينشأ بسببه) كما ذكر من بيان إنشاء الواحد العدد و
تفصيل العدد الواحد.

١٥

(فإن كان لكلّ مرتبةٍ من العدد حقيقةً واحدةً كالتسعة مثلاً و العشرة إلى أدنى)
حتى الإثنين، (و إلى أكثر إلى غير نهايةٍ ماهي مجموعٌ) أي: ليست تلك الحقيقة نفس
المجموع، فإنّ المجموع أمرٌ مشتركٌ بين جميع المراتب المختلفة الحقائق، لامتياز كلّ واحدةٍ منها
باللوازم و الخواصّ من الأخرى، و لكلّ مرتبةٍ اسمٌ خاصٌ و صورةٌ نوعيّةٌ متقوِّمةٌ بفصلٍ،
لامتناع استتار اللازم الخاصّ إلى الأمر المشترك؛ (و لا ينفكّ عنها اسم جميع الآحاد) لأنّه
صادقٌ على جميع المراتب لازمٌ عامٌّ. (فإنّ الإثنين حقيقةً واحدةً و الثلاثة حقيقةً
واحدةً، بالغاً ما بلغت هذه المراتب - و إن كانت واحدة) أي: وإن كانت جميع المراتب

١٨

٢١

واحدة في كونها جمع الآحاد و كونها عدداً و كثرةً و مجموعاً و ما في معناها - ، (فما عينٌ واحدةٌ منهنّ عين ما بقي) لما ذكر من اختلافها بالفصول المتنوعة.

فقوله: «فإن كان لكلّ مرتبةٍ من العدد حقيقةً واحدةً» شرطٌ هذا جوابه؛

و قوله: «ما هي مجموعٌ» صفة «الحقيقة»؛

و قوله: «و لا ينفك عنها» صفةً أخرى معطوفةٌ عليها؛

و قوله: «فإنّ الإثنين» تعليلٌ لاختلاف المراتب بالأعداد. و الشرط الثاني تقييدٌ له

محذوفٌ جوابه لدلالة ما قبله عليه، أي: و إن كانت واحدةً في كونها جميع الآحاد فهي حقائق مختلفة.

(فالجمع يأخذها) أي: يتناولها و يصدق عليها صدق الجنس على الأنواع، (فيقول بها

منها) أي: فيقول بأحدية كل حقيقة من عين تلك الحقيقة التي هي جمعٌ معينٌ من آحادٍ معينةٍ لها هيئةٌ اجتماعيةٌ خاصةٌ، أي: صورة نوعيّة تخالف بها جميع المراتب الأخرى؛ (و يحكم

بها عليها) أي: و يحكم بالأحدية النوعيّة على تلك الحقيقة.

(و قد ظهر في هذا القول عشرون مرتبة) هي من الواحد إلى التسعة - التي /MB28/

هي مراتب الآحاد - ، ثمّ العشرة ثمّ العشرون فإنّه اسمٌ لعقدٍ خاصٍ لا باعتبار أنّه عقدان من

العشرة، و كذا الثلاثون و الأربعون و الخمسون و الستون و السبعون و الثمانون و التسعون،

ثمّ المائة ثمّ الألف. فقد دخلها التركيب ممّا به الإشتراك - و هو جمع الآحاد - و ما به الإمتاز

من الصورة النوعيّة. إلّا الواحد، فإنّه لا تركيب فيه، و ليس بعددٍ. و له مرتبةٌ خاصةٌ في

الوجود هي كونه أصل العدد و منشأه^{١٢٣}، و لهذا قال: (و قد دخلها التركيب) و لم يقل:

«فإنّ جميع المراتب مركّبةٌ»، أي: دخلها التركيب و جعلها عدداً.

و الضمير في «دخلها» يرجع إلى «المراتب العشرين»، و يجوز أن يرجع إلى كلّ مرتبةٍ

من العدد، فلا يتناول الواحد.

(فما تنفك تثبت عين ما هو منفيٌ عندك لذاته) أي: لا تزال تثبت للكلّ أنّه واحدٌ، أي:

حقيقةً و مرتبةً واحدة، فكلٌ منها عين الأخرى بهذا الاعتبار؛ ثم تقول: أنّ الواحد /SA61/

- غير البواقي لأنّها عددٌ، والواحد ليس بعددٍ وهو منشأ العدد وهي ليست كذلك، و تقول لسائر المراتب إنّ كلّاً منها عددٌ و جمع آحادٍ، فكلُّ منها عين الأخرى بهذا الاعتبار، و كلّ واحدةٍ منها حقيقةٌ نوعيّةٌ غير الأخرى، فإنّ الإثنين نوعٌ غير الثلاثة و الأربعة و سائر الأعداد، و كذا الثلاثة^{١٢٤}. فقد أثبتت لكلّ واحدةٍ أنّها عين^{١٢٥} الأخرى، و نفيت عنها أنّها عين الأخرى لذاته.
- ٦ (و من عرف ما قرّرناه في الأعداد و أنّ نفيها عين ثبوتها علم أنّ الحقّ المنزه هو الخلق المشبه و إن كان قد تميّز الخلق من الخالق)، أي: من عرف أنّ الواحد بذاته منشأ الأعداد بتجلّياته و تعيّناته، و هو المسمّى بالكثير باعتبار تعدّد التجلّيات و التعيّنات في مراتب ظهوراته - و التعدّد نعتٌ له بتلك الإعتبارات لا باعتبار الحقيقة الواحديّة من حيث هو واحدٌ، و كلّ كثيرٍ واحدٌ من حيث أنّه حقيقةٌ معيّنة وحدانيّةٌ ليس بواحدٍ من حيث التركيب و الإشتال على مراتب الواحد، و إنّ نفي الواحديّة عن كلّ عددٍ إثباتها له فأنّه حقيقةٌ واحدةٌ من الأعداد فالواحد محيطٌ بأوّله و آخره و نفي الجمعيّة التي هي التعدّد عين إثباتها له، و إنّ كلّ عددٍ غير الآخر باعتبارٍ و عينه باعتبارٍ -، عرف أنّ الحقّ المنزه عن التشبيه باعتبار الحقيقة الأحديّة هو الخلق المشبه باعتبار تجلّيه في الصورة المتعيّنة.
- ١٥ فمن نظر إلى الأحديّة الحقيقيّة المتجلّية في صور التجلّيات و التعيّنات قال «حقٌّ»، و من نظر إلى التعدّد و التكثر قال «خلقٌ»، و من تحقّق ما ذكرناه قال «حقٌّ من حيث الحقيقة، خلقٌ من حيث الخصوصية الموجبة للتعدّد»؛ /SB61/ كما أشار إليه الشيخ العارف أبو الحسين النوري - قدّس الله روحه - [٨٦]: «لطف نفسه فسماه حقّاً و كثف نفسه فسماه خلقاً» [٨٧]؛
- ١٨ فإنّ الأحديّة في الكلّ تلطف عن الإبصار، بل البصائر - أي: عن الحسّ و العقل، و الصور المتعيّنة بالخصوصيّات المتمايزة من الهيئات و الأشكال و الألوان -، تكثّف فتدرك بها.
- ٢١ (فالأمر الخالق المخلوق، و الأمر المخلوق الخالق) بالإعتبارين - على ما مرّ من ظهور الهويّة بصورة الهاذيّة، و تحقّق الهاذيّة بالهويّة، فهو هذا و هذا هو طرداً و عكساً -؛
- (كلّ ذلك من عينٍ واحدةٍ، لا!، بل هو العين الواحدة!، و هو العيون الكثيرة) على

ما بين في الواحد الكثير.

(فانظر ماذا ترى؟ ﴿قَالَ يَا أَبَتِ أَفَعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾، [٣٧/١٠٢] والولد عين أبيه، فما

رأى يذبح سوى نفسه. ﴿وَفَدَّاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [٣٧/١٠٧]، فظهر بصورة كبشٍ مَنْ

ظهر بصورة إنسانٍ، و ظهر بصورة ولدٍ، لا! بل بحكم ولدٍ مَنْ هو عين الوالد. ﴿وَوَ

خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [٤/١] فما نكح سوى نفسه، فمنه صاحبة والولد والأمر واحدٌ

في العدد)، أي: العين الواحدة بالحقيقة تتعدد بكثرة التعيّنات عيوناً كثيرة، وتلك التعيّنات

قد تكون كليّة - كالتعيّن الذي صارت الحقيقة الأحدثية به /MA29/ إنساناً -، وقد تكون

جزئيّة - كالذي صار به «إبراهيم» -، فإنّ المتعيّن للإنسانية^{١٢٦} المطلقة هو الذي صار بعد

التعيّن النوعي بالتعيّن الشخصي «إبراهيم» و بتعيّن آخر «إسماعيل»، فالمتعيّن بالإنسانية

المطلقة لم يذبح سوى نفسه.

و فدى نفسه بذبحٍ عظيمٍ، هو نفسه بحسب الحقيقة قد تعيّن بتعيّن نوعي /SA62/ آخر

متشخص بتعيّن شخصيٍّ، فالحقيقة الواحدة التي ظهرت بصورة إنسانٍ هي التي ظهرت

بصورة كبشٍ بسبب التعيّن المختلفين نوعاً وشخصاً.

ولما كانت الصورة الإنسانية في الوالد والولد محفوظة باقية على واحدة النوعية

أضرب عن غيرية الصورة في الوالد والولد وأثبت غيرية الحكم، فقال: «لا! بل بحكم

ولدٍ»، فإن صورتهما واحدة هي الصورة الإنسانية ولم يتغير إلا حكم الوالدية والولدية

فحسب.

وكذا بين آدم وحواء، فإنهما وأولادهما واحد في الإنسانية، فالأمر واحد في الحقيقة

متعدد بتعيّناتٍ نوعيّةٍ وشخصيّةٍ لاتنا في الوحدة الحقيقيّة، فهو واحد في صورة العدد.

(فمن الطبيعة ومن الظاهر منها) يعني: كذلك الوجود الحق الواحد يتعيّن بتعيّن كليٍّ

يكون بها طبيعةً، و يظهر منها بتعيّناتٍ ثنائيةٍ وثلاثيّةٍ أجسام طبيعيّة لها كميّات متضادّة، و

ليست الطبيعة ولا ما ظهر منها إلا العين الأحدثية التي هي حقيقة الحق؛ (و ما رأيناها

نقصت بما ظهر عنها، ولا ازدادت بعدم ما ظهر) لأنّها كليّة طبيعيّة معقولة لاتريد و

- لا تنقص و لا تتغيّر بنقصان جزئياتها و كثرتها و تغيّرها، فإنّ الحقائق الكلّية كلمات الله التي لا بدّل فيها؛ (و ما الذي ظهر غيرها) بحسب الحقيقة؛ (و ما هي عين ما ظهر) بحسب التعيّن، فإنّ المتعيّن المخصوص من حيث تعيّن غير المطلق و غير المتعيّن الآخر (لاختلاف الصور بالحكم عليها)، فإنّ لكلّ صورةٍ من صور المتعيّنات حكماً خاصّاً^{١٢٧} ليس لغيرها؛ (فهذا باردٌ يابسٌ، و هذا /SB62/ حارٌّ يابسٌ، فجمع باليبس و أبان بغير ذلك): مثالاً لاختلاف الصور بالأحكام، فإنّ الأصل الواحد جمع بينهما باليبس و فرّق بالحرّ و البارد؛ و كذا باردٌ رطبٌ و حارٌّ رطبٌ، فأنّه جمع بالرطب و فرّق بالحرّ و البارد؛ و كذا باردٌ رطبٌ و باردٌ يابسٌ، فقد جمع بالبرد و فرّق بالرطوبة و اليبوسة، و الجامع الطبيعة - أي: الأصل الذي يحفظ في الكثرة جهة الجمعيّة الأحديّة -.
- (لا!، بل العين الطبيعة)، أي: العين الواحدة التي هي حقيقة الحقّ هو الطبيعة في الحقيقة، ظهرت في العالم العقليّ بصورتها و تلبّست بتعيّنها الكلّيّ، فتسمّت «طبيعة».
- (فعالم الطبيعة صورٌ^{١٢٨} في مرآةٍ واحدةٍ) أي: صورٌ متضادّة الكيفيّات في مرآة الطبيعة الواحدة، كما أنّ الطبيعة و سائر حقائق العالم صورٌ مختلفة التعيّنات في مرآةٍ واحدةٍ هي الوجود الحقّ الواحد المطلق - على ما هو شهود المحقّق و كشف الكامل الموحد -؛ (لا! بل صورةٌ واحدةٌ في مرايا مختلفةٍ) أي: صورة الطبيعة الواحدة في مرايا قوابل مختلفةٍ متضادّة الكيفيّات بعكس ما ذكر، كظهور الوجود الواحد الحقّ في مرايا الحقائق و الأعيان - على ما هو شهود العارف الموحد^{١٢٩} المعايين -.
- (فما ثمّ إلّا حيرةٌ، لتفرّق النظر) أي: نظر أهل الحجاب الناظرين بالفكر العقليّ، لتحيرهم في أنّه واحدٌ في مرايا مختلفةٍ أو كثيرٌ في مرآةٍ واحدةٍ. (و من عرف ما قلناه لم يحر)، أي: من عرف أنّ الوجود الواحد الحقّ يظهر في الأعيان بحسب التعيّنات المختلفة بصورٍ مختلفةٍ /SA63/ فيقبل أحكاماً مختلفةً لم يتحير، لصدق الأمرين جميعاً باعتبار شهود الكثرة في الذات الواحدة لتجلّيها بصور الأعيان، و اعتبار شهود الوحدة في صور الكثرة، لتحققها بالحقيقة الأحديّة؛ (و إن كان في مزيد علمٍ) أي: لم يتحير و إن كان في مزيد علمٍ

- باعتبار المشهدين، كما قيل: إن معنى قوله: «رَبِّ زِدْنِي تَحِيْرًا»: رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا [٨٨]. فَإِنَّ
علم العارف المحقق في /MB29/ المشهدين جميعاً عائداً إلى العين الثابتة، لا إلى الحق؛ كما قال:
- ٣ (فليس إلّا من حكم المحلّ و المحلّ عين العين الثابتة فيها، يتنوّع الحقّ في المجلي فتتنوّع
الأحكام عليه فيقبل كلّ حكم^{١٣٠}، و ما يحكم عليه إلّا عين ما تجلّى فيه، و ما ثمّ إلّا
هذا!!). فالتحير إنّما يكون في البداية إذا كان النظر العقليّ باقياً و الحجاب الفكريّ مسبلاً،
٦ فإذا تمّ الكشف و صفا العلم الشهوديّ و العرفان الذوقي ارتفع التحير مع زيادة العلم بشهود
الوجود الواحد الحقّ المتجلّى في صور الأعيان - التي هي مقتضى الاسم «العليم» و التجلّى
الذاتي و الفيض الأقدس -، أو شهود الأعيان الثابتة في الوجود الواحد الحقّ الذي
٩ لا خصوصيّة و لاحييّة له، فإنّه حقّ كلّ حقيقة، و به تحقّقت الأعيان في حقائقها بعد التعيّن
الأوّل - الذي ظهر به العين الواحدة المتكرّرة بالتعيّنات المتنوّعة -؛ فيتنوّع الحقّ في الأعيان
المختلفة الخصائص و الأحكام، فيقبل حكم كلّ ما يتجلّى فيه من الأعيان، فيكون كلّ عينٍ
١٢ عينٍ حاكمةً عليه بما فيه؛ و لا يقبل الحكم إلّا من ذاته، فإنّ الذات هي الحاكمة أولاً على كلّ
عينٍ بما فيه بعالميتها، و ما ثمّ /SB63/ - أي: في الوجود - إلّا هو وحده.

(فَالْحَقُّ خَلَقَ بِهَذَا الْوَجْهِ فَاعْتَبِرُوا)

- ١٥ أي: باعتبار ظهوره في صور الأعيان و قبول الأحكام منها.

(وَلَيْسَ خَلْقًا بِهَذَا الْوَجْهِ فَادْكُرُوا)

- ١٨ أي: بحسب الأحديّة الذاتيّة و أسمائه الأوّل في الحضرة الإلهيّة الواحديّة، فإنّه بذلك
الوجه موجد الموجودات و خالق المخلوقات، فلا يكون خلقاً بذلك الاعتبار.

(مَنْ يَدْرٍ مَا قُلْتُ لَمْ تَخْذُلْ بِصِيرَتُهُ وَلَيْسَ يُدْرِيهِ إِلَّا مَنْ لَهُ بَصَرٌ)

- ٢١ ظاهر؛ فإنّ البصيرة التي يدرك بها باطن الحقّ و البصر الذي يدرك به ظاهره إذا وفقها
الله و أيّد صاحبها بنوره، فرّق بهما بين الاعتبارين و علم أنّ الحقّ بأيّ الاعتبارين خلق و
بأيّهما حقّ؛

(جَمْعٌ وَ فَرَقٌ فَإِنَّ الْعَيْنَ وَاحِدَةً وَ هِيَ الْكَثِيرَةُ لَا تَبْقَى وَ لَا تَذَرُ)

أي: الوجود الواحد الحق في مرتبة الجمع الأساميّ إله، و في مرتبة الفرق مخلوق، فليس في الوجود غيره، فإنّه العين الواحدة و هي بعينه الكثيرة بالتعينات، و هي نسبٌ لا تحقّق لها^{١٣١} بدونه، فلاموجود إلا هو وحده.

٣

(فالعليّ لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق به جميع الأمور الوجودية والنسب العدمية بحيث لا يمكن أن يفوته نعتٌ منها،^{١٣٢} و سواءً كانت محمودّة عرفاً و عقلاً و شرعاً أو مذمومة عرفاً و عقلاً و شرعاً) أي: العليّ بالعلوّ الذاتي الحقيقي - لا الإضافي - هو الذي له الكمال المطلق الشامل لجميع الكمالات الثابتة لجميع الأشياء، وجوديّة كانت أو عدميّة، محمودّة من جميع الوجوه أو مذمومة بوجه، فإنّ بعض الكمالات أمورٌ نسبيّة تكون بالنسبة إلى بعض الأشياء مذمومة - كشجاعة الأسد بالنسبة إلى فريسته - و الكامل المطلق هو الذي لا يفوته /SA64/ شيءٌ من النعوت و الأخلاق و الأفعال، و إلا كان ناقصاً من تلك الحيثيّة. (و ليس ذلك إلا لمسمّى الله خاصّةً)، أي: و لا يكون ذلك العلوّ الذاتي و الكمال المطلق إلا للذات الأحديّ المتعيّن بالتعيّن الأوّل في الحضرة الواحديّة الجامعة للأسماء كلّها، و هو الاسم الأعظم الذي هو عين مسمّى «الله» أو «الرحمن» - باعتبار أحديّة جمع الأسماء المؤثّرة الفعّالة، لا باعتبار كثرتها -.

١٥ (و أمّا غير مسمّى الله خاصّةً ممّا هو مجلّى له أو صورةً فيه، فإن كان مجلّىً له فيقع

التفاضل، لا بدّ من ذلك بين مجلّى و مجلّى؛ و إن كان صورةً فيه فتلك الصورة عين الكمال الذاتي، لأنّها عين ما ظهرت فيه؛ فالذي لمسمّى «الله» هو الذي لتلك

١٨ (الصورة). قوله: «مّمّا هو مجلّى له أو صورةً فيه» بيانٌ لـ «غير مسمّى الله» باعتبار المشهدين

المذكورين، فإنّ شهود الواحد الحقّ في الأعيان يوجب كونها مجاليّ له، فيكون له وجوهٌ بحسبها، و لا بدّ /MA30/ من التفاضل بين المجاليّ بحسب ظهوره في بعضها بجميع الأسماء -

٢١ كالإنسان الكامل - أو بأكثرها - كالإنسان الغير الكامل - أو بأقلّها - كالجملات - و شهود

الصور في الوجود الحقّ يوجب أن يكون لكلّ واحدةٍ من تلك الصور عين الكمال الذاتي الذي لكلّ - أي: لمسمّى الله، فإنّها عين الذي ظهرت هي فيه -، فالذي لمسمّى «الله» هو لها.

و في بعض النسخ : «فتلك الصورة عين الكمال الذاتي، لأنَّ كلَّ صورةٍ ظهرت فيه هي عينه، فالذي له هو الذي لها»، و ما في المتن أوجه وأظهر.

٣ و «الفاء» في قوله: «فإن كان مجلًى له» هي التي تأتي في جواب «أمّا»، و الشرطية التي دخلت عليها خبر المبتدأ الذي هو «غير /SB64/ مسمًى الله».

٦ (و لا يقال: هي هو) باعتبار تعيينها و خصوصيتها، (و لا هي غيره) باعتبار حقيقتها. (و قد أشار أبو القاسم بن قسيّ) - بفتح القاف و تخفيف السين و تشديد الياء - (في

خلعه) - أي: في كتابه المسمًى بـ: «خلع النعلين» [٨٩] - (إلى هذا بقوله: إنَّ كلَّ اسم إلهي يتسمًى بجميع الأسماء الإلهية وينعت بها، و ذلك هناك أن كلَّ اسم يدلُّ على الذات و على المعنى الذي سيق له و يطلبه) [٩٠] أي: سيق ذلك الاسم لذلك المعنى، أي: صيغ و أطلق على الذات باعتبار ذلك المعنى و يطلب في ذلك المعنى ذلك الاسم، أي: يقتضيه^{١٣٣}.

(فمن حيث دلالته على الذات له جميع الأسماء، و من حيث دلالته على المعنى الذي ينفرد به يتميز عن غيره - كالرَّبِّ و الخالق و المصوِّر إلى غير ذلك - ، فالاسم [عين^{١٣٤}] المسمًى من حيث الذات، و الاسم غير المسمًى من حيث ما يختصُّ به من المعنى الذي سيق له)، ظاهرٌ غنيٌّ عن الشرح.

١٥ (فإذا علمت أنَّ العليَّ ما ذكرناه علمت أنَّه ليس علوُّ المكان و لا علوُّ المكانة)، أي:

إذا علمت أنَّ العليَّ لنفسه - أي: بالعلوِّ الذاتيِّ - ما ذكرناه، علمت أنَّ علوه ليس علوُّ المكان و لا علوُّ المكانة؛ (فإنَّ علوُّ المكانة يختصُّ بولاية الأمر - كالسلطان و الحكّام و الوزراء و القضاة و كلَّ ذي منصب، سواء كانت فيه أهلية ذلك المنصب أو لم تكن - ؛ و العلوُّ بالصفات ليس كذلك، فإنَّه قد يكون أعلم الناس يتحكّم فيه من له منصب التحكّم و إن كان أجهل الناس، فهذا عليٌّ بالمكانة بحكم التبعية ما هو عليٌّ في نفسه - فإذا عُزل

٢١ زالت رفعة! - ، و العالم ليس كذلك). هذا دليلٌ على الفرق بين العلوِّ الذاتيِّ و العلوِّ التبعية الذي هو بواسطة المكان أو المكانة. و قد بيّنت في علوِّ المكانة - فإنَّه أرفع - فيعلم منه

و ذلك أنّ العلوّ /SA65/ التبعية عرضي يزول بزوال متبوعه - كما ذكر - ، و أمّا الذاتي فلا يمكن زواله، فيكون أعلى مراتب العلوّ.

٣ و قد تمثّل بالعلوّ الوصفي - الذي هو دونه - ، فإنّه إذا كان الوصف لازماً كان العلوّ ممتنع الزوال، فمن كان أعلم كان أعلى بالصفة النفسيّة لا بالتبعية؛ فما ظنّك بمن هو أعلى بالذات؟! و قد يجتمع أنواعه - من العلوّ بالذات و الصفة و المكانة و المكان - كما في الحقّ - تعالى - ، فإنّ له أعلى المكانات و المراتب و أعلى الأماكن - وإن كان المكان في حقّة مجازاً كالعرش - ، و ٦ أمّا علوّه بالذات و الصفات فظاهر.

و للإنسان الكامل أوفر نصيب منها، كإدريس - عليه السّلام - في شرف ذاته و علوّها و ٩ كمال علمه و مكانة نبوّته و مكانه في قوله: ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيّاً﴾ [١٩/٥٧].
- أللّهم ارزقنا حظّاً وافراً و نصيباً كاملاً منها بفضلك و رحمتك يا أرحم الراحمين! -.

(فصل حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية)

٩ إنما خصّ «الكلمة الإبراهيمية» بـ «الحكمة المهيّمة»، لأنّ «التهيم» من «الهيّمان»، وهو: شدة الوله [٩١] الذي يلزم شدة هو العشق لمن تجلّى له الحقّ بجلال جماله - أي: بكمال الذات الأحديّة بجميع الصفات /MB30/ مع بقاء حجاب أنيّه -، فهام لقوّة انخيازه إلى المحبوب من كلّ وجه، فلا ينحاز إلى جهة تعيّنه وتقيّده لما قبل من نور الذات مع جميع الصفات بقابليّته العينيّة.

١٥ وهي معنى «الخلّة» الدالّة على تخلّل المحبوب محبّةً وتخلّق المحبّ بأخلاقه؛ فإنّ إبراهيم خليل الله - صلوات الله عليه - كان أوّل من كشف له الذات. ولولا بقيّة قابليّته لارتفع عنه الهيّمان الموجب لتركه أباه وولده /SB65/ وماله؛ ولتحقّق بالأحديّة الموهوبة لمحمّد حبيب الله - عليه الصلّاة والسّلام -، فإنّه تبعه في الاتّصاف بجميع الصفات مع كشف الذات، وسبقه بالتحقّق بالأحديّة الحقيقيّة بالبقاء بالحقّ بعد الفناء التامّ بارتفاع البقيّة دونه؛ ولهذا ورد في ١٨ الصحاح: «إنّ أوّل من يكسى من الخلق يوم القيامة إبراهيم» [٩٢]. فإنّه أوّل من كملت به أحكام الوجوب في مرتبة الإمكان - أي: ظهر بالصفات الإلهيّة كلّها مع بقاء القابليّة العينيّة -، بخلاف الخلّة المحمّديّة الموهوبة له، كما ذكرها في خطبته قبل وفاته بخمسة أيّام، و ٢١ قال فيها بعد حمد الله والثناء عليه: «أيّها الناس!، إنّه قد كان لي فيكم إخوة وأصدقاء، و إنّي^{١٣٦} أبرأ إلى الله أن اتّخذ أحداً منكم خليلاً، ولو كنت متّخذاً خليلاً لا اتّخذت أبا بكرٍ

خليلاً، إِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَنِي خَلِيلاً كَمَا اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً، أُوتِيتِ الْبَارِحَةَ مَفَاتِيحَ خَزَائِنِ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ» [٩٣]. فَإِنَّهَا الْمَحَبَّةُ الَّتِي لُقِّبَ بِهَا «حَبِيبُ اللَّهِ»، كَمَا رُمِزَ إِلَيْهِ فِي الْحَدِيثِ: «إِنَّ النَّاسَ إِذَا التَّجَاؤا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَى الْخَلِيلِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - أَنْ يَشْفَعَ لَهُمْ يَقُولُونَ: أَنْتَ خَلِيلُ اللَّهِ اشْفَعْ لَنَا!، يَقُولُ لَهُمْ: إِنَّمَا كُنْتُ خَلِيلاً مِنْ وَرَاءَ وَرَاءَ» [٩٤]؛

و فِيهِ - أَيْضاً -: «إِنَّ الْخَلْقَ يَلْتَجِئُونَ إِلَى نَبِيِّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى إِبْرَاهِيمَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -» [٩٥]؛

و: «إِنَّهُ الشَّفِيعُ لِلْكَلِّ» [٩٦].

و سَرَّ ذَلِكَ: أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ النَّبِيِّينَ لَهُ مَقَامُ الْجَمْعِيَّةِ الْإِلَهِيَّةِ، الَّذِي هُوَ مَقَامُ قَابِ قَوْسَيْنِ - أَي: جَمِيعِ الصِّفَاتِ الْمُبْدِئِيَّةِ وَالْمُعِيدِيَّةِ -؛ وَامْتِازَ مُحَمَّدٌ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - بِالْتَّحَقُّقِ بِالْأَحْدِيَّةِ الْمَشَارِإِلَيْهِ بِ- «أَوْ أَدْنَى»، لاسْتَوَاءِ حُكْمِ الظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ فِيهِ، فَخَتَمَ /SA66/ بِالْأَحْدِيَّةِ.

و قَدْ غَلَبَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - حُكْمُ الْبَاطِنِ فَهَامَ، كَمَا غَلَبَ عَلَى مُوسَى حُكْمُ الظَّاهِرِ فَمَلَكَ وَعَلَا وَقَهَرَ.

(إِنَّمَا سُمِّيَ الْخَلِيلُ «خَلِيلاً» لِتَخَلُّلِهِ وَحَصْرِهِ جَمْعَ مَا اتَّصَفَ بِهِ الْذَاتُ الْإِلَهِيَّةُ، قَالَ الشَّاعِرُ:

قَدْ تَخَلَّلَتْ مَسْلَكَ الرُّوحِ مِنِّي وَبَذَا سُمِّيَ الْخَلِيلُ خَلِيلاً [٩٧]

كَمَا يَتَخَلَّلُ اللَّوْنُ الْمُتَلَوَّنُ فَيَكُونُ الْعَرَضُ بِحَيْثُ جَوْهَرُهُ، مَا هُوَ كَالْمَكَانِ وَالتَّمَكُّنِ).

شَبَّهَ اتَّصَافَ الْذَاتِ بِالصِّفَاتِ بِاتَّصَافِ الْجَوْهَرِ بِالْأَعْرَاضِ^{١٣٧}، فَإِنَّ حُلُولَ الْعَرَضِ فِي

الْجَوْهَرِ حُلُولٌ سَرِيَانِيٌّ - لَشُمُولِ الْعَرَضِ جَمِيعِ أَجْزَاءِ الْجَوْهَرِ بِحَيْثُ لَا يَخْلُو جُزْءٌ مَّا مِنْهُ

ظَاهِراً وَبَاطِناً -، بِخِلَافِ حُلُولِ الْمُتَمَكِّنِ فِي الْمَكَانِ - كَسَرِيَانِ السَّوَادِ فِي الْجِسْمِ -؛ وَهُوَ

تَشْبِيهِ الْمَعْقُولِ بِالْمَحْسُوسِ لِلتَّفْهِيمِ.

- و كذلك نفس التخلُّل في المحبَّة استعمالٌ مبنيٌّ على التشبيه، فإنَّ اتِّصاف العبد بصفة الحقِّ و حصره جميع صفاته ليس تخلُّلاً بمعنى الإمتزاج، بل هو محو صفات العبد بتجلِّي الصفات الإلهيَّة له و قيامه بحقِّ صفاته، حتَّى يكون العبد مسمَّيًّا بأسماء الله - تعالى -، كما ذكر في حقِّ إبراهيم - عليه الصَّلَاة و السَّلَام - و هي الكلمات الَّتِي ابتلاه الله بهنَّ فأتمَّهنَّ، فقال له: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [٢/١٢٤].
- فمعنى الخلَّة بالحقيقة ظهوره بصورة الحقِّ، فيكون الحقُّ سمعه و بصره و سائر قواه، فيه يسمع العبد و به يبصر. و تسمَّى هذه المحبَّة «حبَّ النوافل»، لكون الصفات زائدةً على ذات العبد، ففناؤه في الحقِّ بها حبَّ النوافل - أي: الزوائد -، كأنَّه تخلَّل حضرات الأسماء الإلهيَّة فتقرَّب إلى الله بصفات نفسه، فكسَّاه الله صفاته؛
- أو بالعكس، لقوله: (أو لتخلَّل الحقُّ وجود صورة إبراهيم) و هو اتِّصاف الحقِّ /MA31/ بصفة إبراهيم و صورته، بأن يتعيَّن بتعيِّنه فيضاف إليه جميع /SB66/ ما يُضاف إلى إبراهيم من الصفات، فيفعل الله - تعالى - ما يفعل بإبراهيم، فيسمع بسمعه و يرى بعينه. و هو «حبَّ الفرائض»، إذا لا يوجد إبراهيم إلَّا به ضرورة انعدامه بنفسه.
- (و كلَّ حكمٍ يصحُّ من ذلك - كما ذكر -، فإنَّ لكلِّ حكمٍ موطناً يظهر به لا يتعدَّاه) أي: إنّما يصحُّ الحكم الأوَّل - و هو ظهور إبراهيم بصورة الحقِّ في جناب الحقِّ و موطن قربه في الحضرة الإلهيَّة و في الدار الآخرة -، و الحكم الثاني - و هو ظهور الحقِّ بصورة إبراهيم من حيث تعيِّنه في وجوده - حتَّى تصدر عنه الصفات الخلقية و تنضاف إليه صفات النقص - كالتأذِّي في قوله: ﴿يُؤْذُونَ اللَّهَ﴾ [٣٣/٥٧]، و المكر في قوله: ﴿وَمَكَرَ اللَّهُ﴾ [٣/٥٤]، و الاستهزاء في قوله: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [٢/١٥]، و السخريَّة في قوله: ﴿سَخَّرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾ [٩/٧٩] و الضحك على لسان الصادق عليه السَّلَام - لا يكون إلَّا في موطن الدنيا لا يتعدَّاه إلى موطن الآخرة، و من حيث تعيِّنه بعين العبد لا من حيث حقيقته.
- و قد تنضاف إليه صفات الكمال، فكلَّا الحكمين في موطن الحبِّ - كالرمي في قوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [٨/١٧] -، فإنَّ هذا الإنضياف إليه، و الحكم به عليه

قد يصحّ في موطن حبّ الفرائض و النوافل جميعاً.

فقوله: (ألا ترى الحقّ يظهر بصفات المحدثات - و أخبر بذلك عن نفسه - و

بصفات النقص و بصفات الذمّ) استشهادٌ و مثالٌ للقسم الثاني؛

و قوله: (ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحقّ من أوّلها إلى آخرها) استشهادٌ و مثالٌ

للحكم الأوّل، كاتصاف العبد بالعلم و الرحمة و الكرم و أمثالها؛ (و كلّها SA67/حقّ له كما

هي صفات المحدثات حقّ للحقّ) أي: و جميع صفات الحقّ - تعالى - حقّ واجبٌ ثابتٌ

للمخلوق، لأنّ حقيقة المخلوق هو الحقّ الظاهر بحقيقته في صورة عينه و صفاته صفاته؛ فهي

حقّ للمخلوق من حيث الحقيقة. و كذلك جميع صفات المحدثات حقّ واجبٌ ثابتٌ للحقّ -

تعالى - فإنّها شؤونه، و إذا كان وجود المحدثات وجوده الظاهر فيها فكيف بصفاتها!.

و «صفات المحدثات» بدلٌ من الضمير أو بيانٌ، فإنّه يجري مجرى التفسير، كأنّه قال: «كما

هي»، أي صفات المحدثات حقّ للحقّ.

(﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [١٨/١] فرجعت إليه عواقب الثناء من كلّ حامدٍ و محمودٍ)، فإنّ

الحمد صفة كمالٍ من كمالاته - تعالى - يصدر منه حقيقة، فإنّه هو الظاهر في صورة الحامد،

مظهراً لكماله بالحمد و الثناء الذي هو صفة لكلّ محمودٍ هو عينه المتجلّى في صورة ذلك

المحمود بكماله الذي يستحقّ به الحمد، (﴿وَالِيهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [١١/١٢٣] فعمّ ما ذمّ

و حمد، و ما ثمّ إلّا محمودٌ أو مذمومٌ).

أمّا عمومها لما حمد فظاهرٌ ممّا مرّ، و أمّا عمومها لما ذمّ فلأنّ الذمّ العقليّ أو العرفيّ أو

الشرعيّ لا يترتب إلّا على متعيّنٍ نسبيّ - ذاتاً كان أو صفةً - باعتبار تعيّنه و نسبته إلى

متعيّنٍ يوجب انعدامه أو انعدام كمالٍ له، لو قطع النظر عن ذلك التعيّن النسبيّ انقلب مدحاً و

حمداً بحسب الحقيقة و بحسب نسبٍ أخرى أكثر من تلك النسبة، كما أنّ الشهوة مذمومةٌ و

الزاني و الزنا مذمومان، و لاشكّ أنّ حقيقة الشهوة هي قوّة الحبّ الإلهيّ الساري في وجود

النفس، و هو محمودٌ بذاته. ألا ترى أنّ العنة كيف ذمّت في نفسها!، و كذا الزاني باعتبار أنّه

إنسانٌ و الزنا باعتبار أنّه وقاعٌ و فعلٌ كماليّ لو لم يقدر الإنسان عليه كان ناقصاً مذموماً،

فالشهوة/ SB67/ باعتبار حقيقتها - التي هي الحب - و باعتبار تعيّنهما في الصورة الذكورية أو الأنوثة، و كونها سبب حفظ النوع و توليد المثل و موجبة للذة كمال محمود، و كذا الزنا باعتبار قطع النظر عن هذا العارض كان محموداً في نفسه و بسائر النسب.

فانقلب الذمّ حمداً في الجمع و لم يبق توجه الذمّ إلا إلى عدم طاعة الشهوة / MB31/ العقل^{١٣٨} و الشرع و ترك سياستها لها.

فكونها مذمومة إنما هو بالإعراض عن حكمها، حتى أدى فعلها إلى انقطاع النسب و التربية و الإرث و اختلال النظام و وقوع الهرج و المرج و الفتنة، و كلّها أمورٌ عدمية راجعة إلى اعتبار التعيّن الخلقّي و جهة الإمكان و صفات الممكنات باعتبار عدميتها، و إلا فالوجود و الوجوب و أحكامهما كلّها محمودة، و الأمر حمدٌ كلّهُ!

(اعلم! أنّه ما تخلّل شيء شيئاً إلا كان محمولاً فيه، فالتخلّل - اسم فاعل - محبوب بالتخلّل - اسم مفعول - ؛ فاسم المفعول هو الظاهر و اسم الفاعل هو الباطن المستور).

«التخلّل»: هو النافذ في الشيء المتغلغل في جوهره - كالماء في الشجر - ، و لاشك أن ذلك الشيء حاملٌ له ظاهرٌ، و المحمول مستورٌ فيه باطنٌ.

(و هو) - أي: التخلّل - (غذاءٌ له) - أي: لما يتخلّله - (كالماء يتخلّل الصوفة فتربو به

و تتسع).

قوله: (فإن كان الحقّ هو الظاهر فالخلق مستورٌ فيه، فيكون الخلق جميع أسماء الحقّ سمعه و بصره و جميع نسبه و إدراكاته؛ و إن كان الخلق هو الظاهر فالحقّ مستورٌ

باطنٌ فيه، فالحقّ سمع الخلق و بصره و يده و رجله و جميع قواه - كما ورد في الخبر الصحيح - [٩٨]. إشارة إلى مقامي^{١٣٩} / SA68/ قرب الفرائض و النوافل، فإن الأصل هو الحقّ الواجب فهو الفرض، و الخلق هو النفل الزائد. فإذا كان الحقّ ظاهراً كان الخلق متخلّلاً

محمولاً فيه خفياً، وكان^{١٤٠} جميع أسماء الحق و صفاته - كسمعه و بصره و سائر قواه و جوارحه -، كما قال - عليه الصلاة و السلام - : «إِنَّ اللَّهَ قَالَ عَلَى لِسَانِ عَبْدِهِ: سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمْدَهُ» [٩٩]؛ و قال: «هذه يد الله» و أشار إلى يده [١٠٠]؛ و قال - تعالى - : ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [٨/١٧]؛ و اليد يد محمدٍ - عليه الصلاة و السلام -، و قد نفى عنه الرمي حيث قال: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ و ذلك قرب الفرض.

وإن كان الخلق ظاهراً كان الحق متخللاً محمولاً فيه مستوراً، فكان سمع العبد و بصره و جميع جوارحه و قواه - كما جاء في الحديث -، و ذلك قرب النفل. و كلا الأمرين جائز في إبراهيم - عليه السلام، كما ذكر -.

(ثم إن الذات لو تعرّت عن هذه النسب لم تكن «إلهاً»، و هذه النسب أحدثتها أعياننا، فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلهاً، فلا يعرف حتى نعرف؛ قال - عليه الصلاة و السلام - : «من عرف نفسه فقد عرف ربه» [١٠١]. و هو أعلم الخلق بالله).

يعني: إن الذات الإلهية لا تثبت لها الصفات و النسب الأسمائية إلا بثبوت الأعيان، فإن الصفات نسب و النسب لا تثبت بدون المنتسبين، فالإلهية لا تثبت إلا بالمألوهية، و الربوبية^{١٤١} بالمربوبية، و كذا الخالقية و الرازقية و أمثالها. و لا يعرف أحد المتضايقين إلا بالآخر، و لذلك علّق - عليه الصلاة و السلام - معرفة الرب بمعرفة المربوب.

(فإن بعض^{١٤٢} الحكماء و أباحامد^[١٠٢] ادّعوا أنه يُعرف الله من غير نظر في العالم [١٠٣]، و هذا غلطٌ!. نعم! تُعرف ذاتٌ قديمةٌ أزليّةٌ لا تعرف أنها إله حتى يعرف المألوه، فهو الدليل عليه).

«أبو حامد»: هو الغزالي - رحمه الله - . و المراد أن الذات الموصوفة بصفة الألوهية لا تعرف إلا بالمألوهية - كما مر -، بل العقل يعرف من نفس الوجود وجود الواجب و هو ذاتٌ قديمةٌ أزليّةٌ، فإن الله بالذات غني عن العالمين لا بالأسماء، فالمألوه هو الدليل على الإله. (ثم بعد هذا في ثاني حالٍ يُعطيك الكشف أن الحق - نفسه - كان عين الدليل على نفسه و على ألوهيته، و أن العالم ليس إلا تجليّه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل

وجودها بدونه، وأنه يتنوع ويتصوّر بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها؛ وهذا بعد العلم به منا أنه إلهٌ لنا). يعني: لما هداه العقل أنه لابدّ من وجود واجب بذاته غنيّ عن العالمين انكشف عليه - إن ساعده التوفيق! - أن ذلك الوجود^{١٤٣} الحقّ الواجب هو المتجلّى في صور أعيان العالم بذاته، وأنّ أوّل ظهوره هو تجلّيه في الجوهر الواحد والعين الواحدة المرتسمة بصور الأعيان الثابتة العلميّة كلّها، ولا وجود لها إلّا به؛ فهي به موجودةٌ أزلاً وابدأً، ونسبته^{١٤٤} إليها /MA32/ تثبت أسمائه. بل التعيّنات العينيّة - كلّها - صفاته وبها تميّز أسماؤه وتظهر الإلهيّة بظهورها به في صورة العالم. فهو الظاهر في صورة العالم والباطن في صور أعيانه والعين واحدة في ظهورها وبطونها؛ فذلك عين الدليل على نفسه.

وبعد علمنا به منا أنه إلهٌ لنا، علمنا أنه يتنوع ويتصوّر بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها، فإنّها هو لا غيره.

وقوله: «إنّه إلهٌ لنا» بدلٌ من الضمير في «به»، أي: /SA69/ بعد العلم بأنّه إلهٌ^{١٤٥} لنا.

(ثمّ يأتي الكشف الآخر فيظهر لك صورنا فيه، فيظهر بعضنا لبعضٍ في الحقّ، فيعرف بعضنا ويتميّز بعضنا عن بعض).

«الكشف الأوّل»: هو الفناء في الحقّ، لأنّ الشاهد والمشهود في ذلك الكشف ليس إلّا الحقّ وحده، ويسمّى: «الجمع»؛

و «الكشف الثاني»: هو البقاء بعد الفناء. فيظهر في هذا المقام صور الخلق، ويظهر بعض الخلق للبعض في الحقّ، فيكون الحقّ مرآةً للخلق. على أنّ الوجود الواحد قد تكثّر بهذه الصور الكثيرة، فالحقيقة حقٌّ والصور خلق، فيعرف بعض الخلق بعضاً ويتميّز البعض عن البعض في هذا الشهود.

(فمنا من يعرف أنّ في الحقّ وقعت هذه المعرفة لنا بنا، ومنا من يجهل الحضرة التي وقعت فيها هذه المعرفة بنا - أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين! -). أي: فمن المكاشف بالكشف الثاني من لا يحتجب بالخلق عن الحقّ فيعرف الكثرة الخلقية في عين الحقيقة الأحديّة الحقيقيّة، وهم أهل الكمال لا يحجبهم الجلال عن الجمال ولا الجمال عن الجلال، فإنّ

الكشف الأول جمالي محض لا يشهد فيه صاحبه إلا الجمال وحده، و الصور العينية وأحوالها و تعيناتها أسماؤه و صفاته، فهو محجوب بالجمال عن الجلال؛

٣ و منهم - أي: من أهل الكشف الثاني - من يحتجب بالجلال عن الجمال، فيجهل الحضرة و يحسب الخلق غيره، فيحتجب بالخلق عن الحق - أعوذ بالله من الضلال بعد الهدى! - .
و لا تظن أن الوجود العيني في الظاهر غير الوجود الغيبي في الباطن، فتحسب أن الأعيان قد انتقلت /SB69/ من العلم إلى العين أو بقيت هناك، و الوجود الحق ينسحب عليها فيظهر بآثارها و رسومها، أو هي مظاهر موجودة ظهر الحق فيها؛ بل الأعيان بواطن الظواهر ثابتة على معلوميتها، و بطونها أبداً قد تظهر و تختفي، فظهورها باسم النور وجودها العيني الظاهر و بقاؤها على الصور العلمية الأزلية الأبدية و وجودها الغيبي، فهي في حالة واحدة ظاهرة باطنة بوجود واحدٍ حقيقي.

(و بالكشفين معاً ما يحكم علينا إلا بنا، لا! بل نحن نحكم علينا بنا، و لكن فيه).
١٢ أي: لا يحكم علينا إلا بما فينا من أحوال أعياننا، بل الحاكم و المحكوم عليه واحد - كما مر - .
فنحن نحكم على أعياننا الظاهرة بما فيها من حيث هي باطنة ثابتة بالتعين العلمي^{١٦} في الوجود الحق المطلق.

١٥ (فلذلك قال: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ [٦/١٤٩] يعني: على المحجوبين إذا قالوا للحق: لم فعلت بنا كذا و كذا؟ - مما لا يوافق أغراضهم -) فيقول على لسان المالك: ﴿لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ﴾ [٤٣/٧٨] أي: بالذي هو مقتضى أعيانكم و الذي سألتموه بلسان استعدادكم - كقوله: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمْ الظَّالِمِينَ﴾ [٤٣/٧٦] - . (فيكشف لهم عن ساق) - و في نسخة: فيكشف لهم «الحق» عن ساق - ، (و هو) شدة الأمر الذي اقتضاه أعيانهم على خلاف ما توهموه.

٢١ و هو (الأمر الذي كشفه العارفون هنا فيرون) هناك بالحقيقة - : رأي العين - (أن الحق ما فعل بهم ما ادّعوه أنه فعله) بل فعلوه بأعيانهم و أنفسهم، (و) يتحققون (أن ذلك منهم، فإنه ما علمهم إلا على ما هم عليه) في حال ثبوت أعيانهم.

(فتندحض حجّتهم و تبقى الحجّة /SA70/ لله البالغة.

فإن قلت: فما فائدة قوله: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَذَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾؟ [٦/١٤٩] قلنا: «لو» حرف

- ٣ امتناع /MB32/ لا امتناع، فما شاء إلا ما هو الأمر عليه). معنى السؤال: أن المشيئة الأولى الذاتية - التي اقتضت الأعيان - اقتضت ضلال الضالّ و هداية المهتدي، فكان قولهم: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَ لَا آبَاؤُنَا﴾ [٦/١٤٨] قولاً حقّاً وقوله - تعالى - : ﴿لَوْ شَاءَ لَهَذَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [٦/١٤٩] مقرّراً له، فكيف يقوم جواباً لهم؟!.

- ٦ و معنى الجواب: أن «لو» حرفٌ وضع للملازمة مع امتناع التالي - الذي هو وجود الهداية -، فيستلزم عدم مشيئة الحقّ هداية الكلّ عند وجودهم لعدم قبول كلّ عينٍ للهداية و عدم قبول كلّ الأعيان لها للمشيئة الذاتية الأقدسيّة الموجبة لتنوّع الاستعدادات، فما شاء إلا هداية البعض و ضلال البعض على ما هو الأمر عليه.

- و أمّا قولهم: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ [٦/١٤٨] فهو كقول أمير المؤمنين عليّ - كرم الله وجهه، حين سمع قول الخوارج: «لا حكم إلا لله» - : «كلمة حقّ يراد بها باطل» [١٠٤] فإنّ المشركين لما سمعوا قول المؤمنين: «ما شاء الله»، كأنّ قالوا ذلك تعنتاً وإلزاماً لا عن عقيدة و علم، وإلا كانوا موحدين؛ و لذلك قال - تعالى - في جوابهم: ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ [٦/١٤٨]، وقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾ [٦/١٠٧].
- ١٥ (و لكن عين الممكن قابلٌ للشيء و نقيضه في حكم دليل العقل، و أيّ الحكّمين المعقولين وقع ذلك هو الذي كان عليه الممكن في حال ثبوته). أي: لكن عين الممكن من حيث هو فردٌ من نوعٍ قابلٌ للنقيضين، كاهداية و الضلالة /SB70/ بالنسبة إلى كلّ فردٍ من أفراد الإنسان قابلٌ لهما بحسب النظر العقليّ، و أيّ النقيضين الذي وقع من كلّ فردٍ فهو الذي كان عليه الممكن في حال ثبوته.

- ٢١ (و معنى «لهذاكم»: لبين لكم الحقّ) و ما هو عليه الأمر الإلهيّ في نفسه. (و ما كلّ ممكنٍ من العالم) أي: من الأفراد الإنسانيّة (فتح الله بصيرته لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه، فمنهم العالم و الجاهل؛ فما شاء^{١٤٧} فما هداهم أجمعين). لأنّ الحكمة اقتضت

تنوّع الإستعدادات لتنوّع الشؤون المختلفة، (و لا يشاء، و كذلك «إن يشاء») حال وجودهم في المستقبل. (فهل يشاء؟ هذا ما لا يكون!).

٣ لما قلنا أنّهم حال وجودهم لا يمكن أن يكونوا إلّا على ^{١٤٨} ما عليه أعيانهم الثابتة في عدم، فلا يقع الممتنع فلا يشاؤه. (فشيئته أحديّة التعلّق) أي: لا تتغيّر عمّا اقتضاه ذاته -: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ [١٠/٦٤]؛ (و هي نسبةٌ تابعةٌ للعلم، و العلم نسبةٌ تابعةٌ

٦ للمعلوم، و المعلوم أنت و أحوالك) أي: في حال عينك الثابتة في الأزل؛

(فليس للعلم أثرٌ في المعلوم) فإنّ حال المعلوم أعطى العلم، فلا ^{١٤٩} يؤثّر العلم فيه. (بل للمعلوم أثرٌ في العالم، فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه. و إنّما ورد الخطاب الإلهي بحسب ما تواطأ عليه المخاطبون، و ما أعطاه النظر العقليّ). أي: إنّما خاطب الله -

٩ تعالى - عباده على قدر فهمهم، و ما توافق عليه العموم ممّا هو مبلغ عقولهم و علومهم بالنظر العقليّ من كمال قدرته و إرادته، و إنّهُ لو شاء لهدى الجميع - لكونه فعّالاً لما يريد-. (ما ورد الخطاب على ما يعطيه الكشف) فإنّ الحكمة الإلهية اقتضت التدبير على النظام

١٢ المعلوم، فلا بدّ من /SA71/ احتجاب البعض - بل الأكثر! - بحجب الجلال، ليختاروا من الأمور ما يناسب استعداداتهم و يتحمّلوا المشاقّ و المتاعب في تدابير المعاش و مصالح نظام العالم، فيتسبّب صلاح الجمهور؛ و التدبير إنّما يكون و يتيسّر عند الإحتجاب عن سرّ القدر.

١٥ (و لذلك كثر المؤمنون و قلّ العارفون -: أصحاب الكشف -)، فإنّهم المطلعون على سرّ القدر و أحوال العالم، فلا يباشرون التدبير بعد العثور على التقدير. ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ /MA33/ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ [٣٧/١٦٤]. فمن كان مقامه الوقوف مع العقل و المعقول في حال عينه فله التدبير لا يتعدّاه، و من أعطاه عينه الوقوف على سرّ القدر بالكشف فلا يعترض على الله بالجهل، و لا يعترض لتدبير تغيير القدر!.

٢١ (و هو) - أي: اختصاص كلّ واحدٍ ممّا بمقامٍ معلومٍ لا يتخطّاه، هو - هذا المعنى، كقوله تعالى -: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [١٣/٣٥]؛ أي: هذا الكلام (ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك؛ هذا إنّ ثبت أنّ لك وجوداً!)،

أي: باعتبار تعيّنك، فإنّ التعيّن هو الذي سوّغ نسبة الوجود الخاصّ الإضافي إليك؛
(فإنّ ثبت أنّ الوجود للحقّ) - كما هو على الحقيقة - (لا لك، فالحكم لك بلا شكّ في

وجود الحقّ) باعتبار عينك و ما هي عليه؛ ٣

(و إن ثبت أنّك الموجود) بالحقيقة بوجودٍ أفاضه الحقّ عليك و أوجدك به في الخارج
و أنت موجودٌ في عالم الغيب بوجودٍ علميٍّ هو وجود عينك الأزلي (فالحكم لك بلا شكّ، و
إنّ كان الحاكم الحقّ) الذي أوجدك على الصفة التي أنت عليها في الوجود الخارجي، فإنّ
حكم الله هو الذي أعطاه عينك.

فقوله: «وإن كان الحاكم الحقّ» شرطٌ محذوف الجزاء، لدلالة قوله: «فالحكم لك بلا شكّ»
عليه؛ /SB71/ وقوله: (فليس إلّا له ١٥٠ إفاضة الوجود عليك) كلامٌ كالنتيجة لازمٌ
للشرطيّة المذكورة، أي: لزم أنّه ليس للحقّ إلّا إفاضة الوجود عليك لا الحكم، والحكم لك
عليك. و يجوز أن يكون جواب الشرط قوله: «فليس له إلّا إفاضة الوجود عليك»، أي: و
إن كان الحاكم في إيجادك الحقّ بقوله «كن»، فليس له ١٥١ إلّا إفاضة الوجود عليك، و ١٥٢
الحكم بكيفيته ١٥٣ لك عليك. ٩

(فلا تحمد إلّا نفسك) أي: إن اقتضت عينك الكمال و الكشف و المعرفة بحقيقة الأمر
على ما هو عليه، فإنّها صورة شأنٍ من الشؤون الإلهيّة الأزليّة؛ (و لا تدمّ إلّا نفسك) إن
اقتضت النقص و الحجاب. ١٥

(و ما بقى للحقّ إلّا حمد إفاضة الوجود، لأنّ ذلك له لا لك)، فإنّ الوجود ليس إلّا له
في الحقيقة أزلاً و أبداً، و الحكم ما هو فيك أزلاً من حيث إنّك حقيقة من حقائق الجمع
الإلهي و صورةً من معلوماته و شؤونه. ١٨

(فأنت غذاؤه بالأحكام)، لأنّ الوجود الحقّ إنّما يظهر بصور أحكام عينك و هي تخفى
فيه، فقد تغدّى بصورة عينك الثابتة وجوده الذي ظهر فيك. (و هو غذاؤك بالوجود)،
لأنّك تظهر بوجوده، و وجوده يخفى في صورة عينك الظاهرة؛ فقد تغدّيت بوجوده الذي
ظهرت به. ٢١

٣ (فتعيّن عليه) حكم عينك في الأزل و هو (ما تعيّن عليك) من حكمه عليك في هذا الوجود الظاهر؛ (فالأمر منه إليك) - أي: هنا - (و منك إليه) - أي: في الأزل ابتداءً - . وفي بعض النسخ: «و هو حكمك بالأمر منه إليك و منك إليه»، فالضمير لـ «ما تعيّن»، أي: قولك: «أوجدني على هذه الصفة و قل لي: كُن كذلك»، فأمرك بما أمرته /SA72/ به، و هو حكمك عليه بحكمه عليك.

٦ (غير أنّك تسمّى «مكلّفًا» - اسم مفعول - ، و ما كلفك إلّا بما قلت له ^{١٥٤}: كلفني بحالك و بما أنت عليه، و لا يسمّى «مكلّفًا» - اسم مفعول - إذ لا كلفة عليه؛ كما لا تسمّى «مكلّفًا») - اسم فاعلٍ - ، لأنّ الفعل و الحكم و التأثير له بالأصالة، فإنّها من أحكام الوجوب الذاتي، و الإنفعال و التأثير و القبول لك بالافتقار الذاتي الأصليّ، فحكمك إنّما هو من حيث إنّك حقيقته لا غيره.

(فَيَحْمَدُنِي وَ أَحْمَدُهُ) (وَيَعْبُدُنِي وَ أَعْبُدُهُ)

١٢ أي: «يحمدني» بإظهاره كمالاتي و إيجادي على صورته، «و أحمده» بإظهاره كمالاته و حسن طاعتي إيّاه؛

١٥ «و يعبدني» بتهيئة أسباب بقائي و نمائي، و إجابتي لما سألته بلسان حالي - كما قال رسول الله صلى الله عليه و سلّم حين قال له ^{١٥٥} أبو طالب: «ما أطوع لك ربّك يا محمّد!»: «و أنت يا عمّ /MB33/ إن أطعته أطاعك!»، [١٥٥]، و الطاعة من جملة العبادة -؛

١٨ «و أعبد» بامتثال أوامره و قبول ما كلفنيه من التخلّق بأخلاقه و الاتّصاف بأوصافه. (فَنِي حَالٍ أَقْرُبُهُ) (و فِي الْأَعْيَانِ أَجْحَدُهُ)

٢١ أي: بالوجود و القول و الفعل «أقرب به» بلسان الحال و المقال، فإنّ الموجودات - كلّها - بوجودها شاهدةٌ بوجوده و بتعيّنها بوحدته و بخواصّها بصفاته؛ و كلّ إنسان يُقرّ به، فإذا تجلّى في صورة عينٍ من الأعيان بمجده.

(فَيُعْرِفُنِي وَ أَنْكَرُهُ) (وَ أَعْرِفُهُ فَأَشْهَدُهُ)

أي: «يعرفني» في كلّ الأحوال و «أنكره» في صور الأكوان الحادثة، /SB72/ و «أعرفه»

فأشهره جمعاً و تفصيلاً، فإنَّ المعرفة و الشهود من مقتضى عيني منه، و ذلك من فضله و عطائه.

٣ (فَأَنِّي بِالْغِنَى وَ أَنَا أُسَاعِدُهُ وَ أُسَعِدُهُ)

أي: كيف غناه بجميع الأسماء و الصفات عتاً؟، فإنَّ النسب الأسمايَّة - كالألوهيَّة^{١٥٦} و الربوبيَّة و الموجوديَّة - تتوقَّف على المألوهيَّة و الربوبيَّة و قبول الإيجاد - كما مرَّ -، و ذلك التوقَّف هو المساعدة و الإسعاد و حسن تأتِّي القابل للإيجاد. و المظهريَّة إسعادٌ للموجد و الظاهر في المظهر، قال الله - تعالى -: ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ﴾ [٤٧/٧]، و النصر هو المساعدة و الإسعاد في تحقُّق الربوبيَّة.

٩ (لِذَاكَ^{١٥٧} الْحَقُّ أَوْجَدَنِي فَأَعْلَمُهُ فَأَوْجَدَهُ)

أي: «أوجدني» بالظهور بإيجاده و جعله إتيائي موجوداً أو واجداً له، «فأعلمه» بمعرفتي إياه، «فأوجدته» في العلم صورةً مطابقةً لما هو عليه في العين.

١٢ (بِذَا جَاءَ الْحَدِيثُ لَنَا وَ حَقَّقَ فِي مَقْصَدِهِ)

جاء في الحديث المرويَّ عن النبيّ - صلى الله عليه - حكايةً عن الله - تعالى -: «قد مثّلوني بين أعينهم» [١٠٦] أي: أوجدوا مثالي رأى أعينهم علماً و شهوداً، فمن صحَّ علمه بالله و شهوده لله فقد أوجده في علمه.

و معنى «حقَّق في مقصده»: تحقَّق في ذاتي طلبه بوجود مطلوبه فيّ.

١٨

(و لما كان للخليل - عليه السّلام - هذه المرتبة التي بها سميّ خليلاً) أي: لما تخلّل إبراهيم - عليه السّلام - بسعة استعدادده و قابليّته جميع الأسماء الإلهيَّة حتّى ظهر به الحقّ بجميع أسمائه و خفي إبراهيم - عليه السّلام - فيه - كالرزق في المرزوق - و صار غذاءً للحقّ، و كذلك تخلّل الحقّ أنيَّة إبراهيم و سرى في جميع حقائقه و قواه و مراتب وجوده /SA73/ حتّى ظهر إبراهيم به و خفي الحقّ فيه، و صار غذاءً لإبراهيم (لذلك سنّ القرى) أي: ظهر

٢١

تلك الحال عليه و غلبت حتى أثرت فيه في الخارج، فانتشر سرّ حقيقته و مقامه على ظاهر حاله. فسنّ القرى و غذى الخلائق من كلّ بادٍ و حاضرٍ و واردٍ و صادرٍ^{١٥٨} بحكم حاله و مقامه.

(وجعله ابن مسرّة) الجيلي [١٠٧] (مع ميكائيل) -: ملك (الأرزاق -)، وقال: «إن الله أخى بينه و بين ميكائيل» [١٠٨].

٦ و قد اختلف الباكون في مرافقة الأنبياء الذين مع حملة العرش يوم القيامة، فإنهم يومئذ ثمانية، منهم الملائكة الأربعة -: جبرائيل، و ميكائيل، و إسرافيل، و عزرائيل [١٠٩] -.

٩ (و بالأرزاق يكون^{١٥٩} تغذي المرزوقين. فإذا تخلّل الرزق ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه شيء إلا تخلّله، فإنّ الغذاء يسري في جميع أجزاء المتغذي كلّها). هذا تشبيه للخلة بالتغذي - كما ذكر -، فإنّ المتخلّلين يتخلّل كلّ منها بجمعيّة وجوده و أحديّة جمعه حقيقة الآخر، كالغذاء الساري بحقيقته في جميع أجزاء المتغذي.

١٢ (و ما هنالك أجزاء، فلا بدّ أن يتخلّل جميع المقامات الإلهيّة المعبر عنها بالأسماء، فتظهر بها ذاته - جلّ و علا -). إشارة إلى الفرق بين المشبه و المشبّه به، فإنّ الحقّ الذي تخلّله إبراهيم ليس بذي أجزاء، فجعل الأسماء الإلهيّة في التعدّد بمثابة الأجزاء في المتغذي. فلا بدّ أن يظهر الحقّ في صورة إبراهيم بجميع أسمائه و صفاته، و يختفي إبراهيم فيه.

(فَنَحْنُ لَهُ كَمَا ثَبَّتَ /SB73/ أَدَلَّتْنَا وَ نَحْنُ لَنَا)

١٨ «كما ثبت أدلّتنا» العقلية بأننا ملكه، و أدلّتنا الكشفية /MA34/ أنّ صور أعياننا صفاته و حقايقنا أسماؤه و نسبه الذاتيّة و شؤونه و وجوداتنا الظاهرة و أتيّاتنا وجوده؛ «ونحن» من حيث أعياننا «لنا»، فإنّنا من هذه الحيثية حقائق موجودة في الغيب، و أشخاص قائمة بأنفسها لاحكم علينا إلا منّا.

٢١ (و لَيْسَ لَهُ سِوَى كَوْنِي فَنَحْنُ لَهُ كَنَحْنُ بِنَا)

أي: ليس له كونٌ يظهر به إلا الإنسان الجامع^{١٦٠}، أو الإنسان المفصل - و هو العالم -، «فنحن له» في ظهوره بنا و مظهريّتنا له «كنحن بنا» بأعياننا و حقايقنا. أو نحن له بوجوداتنا

وَأَنْتَاتِنَا «نَحْنُ بَنَّا» بِأَعْيَانِنَا^{١٦١} وَخُصُوصِيَّاتِنَا وَأَحْكَامِنَا. وَدُخُولُ «الْكَافِ» عَلَى ضَمِيرِ الْمَرْفُوعِ الْمُنْفَصِلِ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِهِ «الْكَلَامُ»، أَيُّ نَحْنُ لَهُ كَلَامٌ مِثْلُ هَذَا الْكَلَامِ، وَهُوَ: «نَحْنُ بَنَّا»، أَيُّ: نَحْنُ مِنْ وَجْهِ قَائِمُونَ بِهِ عِبَادٌ لَهُ وَظَاهِرٌ، وَمِنْ وَجْهِ قَائِمُونَ بِأَنْفُسِنَا حَاكِمُونَ عَلَيْنَا. وَقَرَّرَ هَذَا الْمَعْنَى بِقَوْلِهِ:

(فَلِي وَجْهَانِ «هُوَ» وَ «أَنَا» وَلَيْسَ لَهُ أَنَا بِأَنَا)

يعني: أَنَّ الْإِنْسَانَ الْكَامِلَ ذُو وَجْهَيْنِ: وَجْهٌ إِلَى الْحَقِّ - وَهُوَ هُوِيَّتُهُ الْبَاطِنَةُ الَّتِي هُوَ بِهَا حَقٌّ -، وَوَجْهٌ إِلَى الْعَالَمِ - وَهُوَ أَنْانِيَّتُهُ الظَّاهِرَةُ الَّتِي هُوَ بِهَا خَلْقٌ -، فَلِلْإِنْسَانِ بِهِ الْهُوِيَّةُ وَالْأَنَانِيَّةُ^{١٦٢}؛ وَلَيْسَ لِلْحَقِّ بِالْإِنْسَانِ الْأَنَانِيَّةَ، إِذْ لَيْسَ لَهُ مِنْ حَيْثُ الْهُدْيَةُ الْخَلْقِيَّةُ «أَنَا» بِالْحَقِيقَةِ.

وَالْمُرَادُ بِ: «أَنَا»: لَفْظَةُ «أَنَا»، أَيُّ: لَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ هَذِهِ اللَّفْظَةُ مِنْ هَذِهِ الْحَيْثِيَّةِ؛ فَلِهَذَا دَخَلَتْ «الْبَاءُ» عَلَيْهِ مَعَ كَوْنِهِ الضَّمِيرِ الْمَرْفُوعِ الْمُنْفَصِلِ.

(وَلَكِنْ فِي مَظْهَرِهِ فَنَحْنُ لَهُ كَمِثْلٍ إِنَّا)

أَيُّ: فِي الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ مَظْهَرُهُ، فَنَحْنُ لَهُ كَالْإِنِّاءِ لِمَا فِيهِ. وَلَفْظَةُ «فِي» لِلتَّجْرِيدِ، يَعْنِي: أَنَا /SA74/ مَظْهَرُهُ - كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [٣٣/٢١] -.

(وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ!).

(فَصْحٌ حِكْمَةٍ حَقِيقَةٍ فِي كَلِمَةِ إِسْحَاقِيَّةٍ)

٩ إِنَّمَا خُصَّتْ «الكلمة الإِسْحَاقِيَّةُ» بـ «الحكمة الحَقِيقَةُ»، لِتَحَقُّقِ رُؤْيَا أَبِيهِ فِي حَقِّهِ، فَإِنَّ
المعنى العلميَّ الكَلِمِيَّ ينزل من أم الكتاب إلى عالم اللوح المحفوظ وهو بمثابة القلب للعالم، و
منه إلى عالم المثال فيتجسّد فيه، ثمّ إلى عالم السفلى؛ ومن الباطن إلى الظاهر، ومن العلم إلى
الكون.

١٢

و الخيال من الإنسان هو عالم المثال المقيد، كما أنّ عالم المثال هو الخيال المطلق - أي:
خيال العالم -، فللخيال الإنسانيّ وجهٌ إلى عالم المثال - لأنّه منه، فهو متّصلٌ به -؛ ووجهٌ إلى
النفس و البدن. فكلّما انطبع فيه نقشٌ من هذه الجهة السفليّة و تمثّلت فيه صورةٌ كان ذلك
١٥ محاكاةً لهيئةٍ نفسانيّةٍ أو هيئةٍ مزاجيّةٍ، أو بخارٍ يرتفع إلى مصعد الدماغ - كما للممرورين و
أصحاب المالىخوليا - فلا حقيقة له، و يسمّى «أضغاث أحلام».

١٨ و كلّما انطبعت فيه صورةٌ من الجهة العلويّة - أي: من عالم المثال - أو من القلب النورانيّ
الإنسانيّ فيتجسّد فيه كان حقّاً، سواءً كان في النوم أو في اليقظة، فكان رؤيا صادقةً أو
وحيّاً غير محتاجٍ إلى تعبيرٍ أو تأويلٍ؛ لأنّ ما ينطبع في عالم المثال لا يكون إلّا حقّاً، لأنّه من
خزانة علم الحقّ بتوسّط الملكوت السماويّة، فلا يمكن /SB74/ الخطأ فيه.

٢١

و كذا ما ينعكس من القلب المنور^{١٦٣} بنور القدس، إلّا أنّ تتصرّف فيه القوّة المتصرّفة
الإنسانيّة بالانتقال إلى صورة شبيهة و مناسبة، فتحتاج الرؤيا إلى التعبير، و الوحي إلى

التأويل.

ولما رشح الله - تعالى - إبراهيم - عليه السلام - لمقام النبوة كان جميع مارآه في المنام من قبيل ما لا يحتاج إلى التعبير، فلذلك جزم بذبح الولد و عزم عليه؛ فجعله الله - تعالى - حقاً بالتأويل، كما جعل رؤيا يوسف حقاً بتحقيق تأويله في الواقع - كما قال الله تعالى حاكياً عنه: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [١٢/١٠٠] -.

ولما كن القربان واجباً على إبراهيم عن ولده لإسلامه النفس لله، أو عن نفسه لإسلامه إياها /MB34/ لله، و الولد صورة سر إسلامه - لقوله عليه الصلاة و السلام: «الولد سر أبيه» [١١٠] - صورته القوة المتصرفة بصورته.

(فِدَاءُ نَبِيِّ ذَبَحَ ذَبْحَ لِقُرْبَانٍ وَأَيْنَ ثَوَاجُ الْكَبِشِ مِنْ نُوسِ إِنْسَانٍ)
«الثواج»: صوت الغنم، [١١١] و «النوس»: صوت سوق الإبل - يقال: نُسْتُ الإبل، أي: سَقْتُهُ -، و «النوس» أيضاً: التذبذب و «أناسه»: ذبذبه [١١٢]. و لعل المراد ههنا الأول، لانتظام المعنى به. و «الذبح» - بكسر الذال - : ما تهياً للذبح من الغنم - «فِعْلٌ» بمعنى المفعول [١١٣] -.

استبعد - قدس الله روحه - أن يكون فداء نبي ذبح كبش للقربان - أي: لأن يتقرب به إلى الله -، و المراد الاستفهام بمعنى الإنكار. و اكتفى عن حرف الاستفهام بما في المصراع الثاني من قوله: «و أين»، لأنه تقرير له. و قيل: «معناه: نفسي فداء نبي جعل ذلك الفداء /SA75/ ذبح»، على أن «الذبح» بدل من «فداء»؛ و لا يخلو من تعسف! [١١٤].

وَعَظَّمَهُ اللَّهُ الْعَظِيمُ عِنَايَةً بِهِ أَوْ بِنَا لَا أَدْرٍ مِنْ أَيِّ مِيزَانٍ
حذف الياء من «لأدر» تسامحاً. «عظمه الله» أي: وصف الكبش بالعظمة في قوله: ﴿وَفَذَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [٢٠٧/١٠٧].

و في قوله: «لا أدر» إشارة إلى أن كلا الوجهين جائز في ميزان الكشف.

(١): أن يكون تعظيم الكبش للعناية به حيث جعل فداءً لأشرف خلق الله قائماً مقامه - وهو: إبراهيم أو إسحق عليهما السلام أو بهما-، لأن الإنسان الكامل على صورة الله - تعالى - فُعني به تشريفاً وإكراماً عن أن يقع عليها الذبح بوقوعه على ذلك الكبش، فلذلك عُظِّم؛
أو (٢): لما يذكر بعد من أن الحيوان أعلى قدراً من الإنسان و أعرف بالله، فجعله فداءً لهما - مع عظمة قدره - لفرط العناية بهما.

٦ (وَلَا شَكَّ أَنَّ الْبَدْنَ أَعْظَمُ قِيَمَةً وَ قَدْ نَزَلَتْ عَنْ ذَبْحِ كَبْشٍ لِقُرْبَانٍ)
عُظِّمَ القِيَمَةُ مستحبُّ في القربان، تعظيماً لوجه الله، و زيادةً في التجريد، و تغليباً لمحبة الله على حبِّ المال، و رعايةً لجانب الفقراء. و لَا شَكَّ أَنَّ قِيَمَةَ الْبَدَنِ أَعْظَمُ - و لذلك تجزي بدنة^{١٦٤} في الضحايا عن سبعة [١١٥] - . و قد نزلت ههنا عن الغنم لشدة المناسبة بينه و بين النفس المسلمة الفانية في الله الباذلة بروحها لوجه الله، لسلامة نفسه و استسلامه للذبح و الفناء في الإنسان، فإنه خُلِقَ مستسلماً^{١٦٥} للذبح فحسب، بخلاف البدن فإنَّ المقصود الأعظم منها الركوب و حمل الأثقال؛ و أمَّا «الحلب» فتابع لكونها مأكولين، و النظر /SB75/ إلى المقصود الأعظم.

(فَيَأْتِيَتْ شِعْرِي كَيْفَ نَابَ مَنَابَهُ شَخِصٌ كَيْشٍ عَنْ خَلِيفَةِ رَحْمَنِ؟!)

١٥ تحريضٌ على معرفة سرِّ مناسبته للإنسان الفاني في الله.
أَلَمْ تَدْرِ أَنَّ الْأَمْرَ فِيهِ مُرْتَبٌ وَفَاءٌ لِإِرْبَاحٍ وَ نَقْصٌ لِحُسْرَانٍ)
يعني: أنَّ الأمر في الفداء مرتَّبٌ، فإنَّ الفداء صورة الفناء في الله. و أعظم الفداء فداء النفس في سبيل الله - كما قال عليه الصَّلَاة و السَّلَام حين تحقَّق بالفناء الكلي في الله: «وددت أن أقاتل في سبيل الله فأقتل، ثمَّ أحيى ثمَّ أقاتل فأقتل، ثمَّ أحيى ثمَّ أقاتل فأقتل، ثلاث مرَّاتٍ» [١١٦]؛ و قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾ [٩/١١١] - . فإنَّ الفداء بالنفس صورة الفناء^{١٦٦} المطلق، و هو وفاءٌ بعهد التوحيد لإرباحٍ هي الحقُّ بالذات و الصفات و الأفعال - كما قال في قرب الفرائض: «من طلبني فقد وجدني، و من وجدني فقد عرفني، و من عرفني فقد أحبَّني

و من أحببني فأنا قتلته و من قتلته فعليّ ديته، و من عليّ ديته فأنا ديته» - [١١٧]. أو نقص كالفداء بالمال و الصفات، فإنه خسرانٌ بما بقي منه.

٣ و قوله: «وفاء» خبر مبتدئٍ محذوفٍ، أي: هو وفاء. و «الضمير» للأمر أو الفداء. فذبح الكبش هو الوفاء لمناسبته للنفس المسلمة حقّ الإسلام المستسلمة للفناء - كما ذكر -، فهو أنسب و أعلى من البدن و من الحيوان الإنساني^{١٦٧}، لقوة استسلامه للفناء و عدم تأييه - كما يأتي بعده -.

٦ أو: الأمر في /MA35/ الحقّ مرتّب وفاءً بالفناء فيه بالذات لإرباح من البقاء به بالذات و الصفات و الأفعال. أو نقص بالظهور بالأنانيّة للخسران بالإحتجاب عن الحقّ، فإن كلّ ما انقاد لأمر الله مطلقاً و لم يظهر بالأنانيّة أصلاً - كالجهاد - كان أعلى رتبةً من الموجودات، لوجوده بالله و انقياده لأمره مطلقاً و عدم ظهوره بنفسه و أنانيّته، /SA76/ ثمّ النبات، ثمّ الحيوان الأعجم من الآدميّ. و من الحيوان كلّ ما هو أشدّ انقياداً لأمر الله كان أعلى، فالكبش أعلى من البدن لزيادة انقياده و استسلامه.

١٢ و أمّا تفدية عبدالمطلب بالبدن، فللنظر إلى القيمة و شرف الصورة الإلهيّة [١١٨] - لقوله: «خلق آدم على صورته» [١١٩] -، و إلّا فالباقي على فطرته من غير تصرفٍ بفكره و ظهوره^{١٦٨} بنفسه و أنانيّته كان أقرب إلى الحقّ؛ لقوله:

١٨ (فَلَاخْلُقْ أَغْلَى مِنْ جَمَادٍ وَ بَعْدَهُ نَبَاتٌ عَلَى قَدَرٍ يَكُونُ وَ أَوْزَانٍ وَ ذُو الْحِسِّ بَعْدَ النَّبْتِ وَ الْكُلُّ عَارِفٌ بِخَلْقِهِ كَشْفًا وَ إِيضَاحٌ بُرْهَانٍ وَ أَمَّا الْمُسَمَّى «آدَمًا» فَفَقِيدٌ بِعَقْلٍ وَ فِكْرٍ أَوْ قِلَادَةٍ إِيْمَانٍ)

٢١ يريد أنّ الكشف و الشهود - المراد «بإيضاح البرهان» - يحكمان أن الحقّ متجلّ في كلّ شيءٍ و سارٍ بأحدّيّته في كلّ موجودٍ، و هو عين حيوته و علمه، بل كلّ اسم من أسمائه موصوفٌ بجميع الأسماء الأحديّة الذات الشاملة لجميع الأسماء المشتركة بينها^{١٦٩}. و حيث وجد الأصل وجد جميع لوازمه، فحيث كان الوجود كان العلم و العقل، لكن المحلّ إذا لم يبلغ التسوية الإنسانيّة - أعني: الاعتدال الموجب لظهور العقل و الإدراك - بقي الحياة و الإدراك

في الباطن ولم يظهر على المحلّ، فلاحسّ له ولا شعور - كالمسكوت والمغمى عليه -.

فالجناد والنبات ذوحياة وإدراك في الباطن لا في الظاهر - أي: في جسده -.

٣ وكلّ من له حسّ فله نفس فله حكمٌ وهم يدرك نفسه بقوة جسدانيّة فيحتجب بالأنانيّة /SB76/ ويخطيء في الحكم، بخلاف من لا حسّ له ولا نفس، فإنّه باقٍ على فطرته لاتصرّف له بنفسه. «فالجناد» عارفٌ برّبّه كشفاً و حقيقةً منقادٌ له مطيعٌ طبعاً وطوعاً؛

٦ وبعده «النبات» لما فيه من تصرّفٍ ما - كالنموّ بالغذاء وجذبه وإحالاته وتوليد المثل -، فلذلك التصرّف والحركة ينقص عن الجناد، فإنّ الجناد يشهد بذاته وفطرته أنّ لامتصرّف إلا الله؛

٩ وبعده «الحيوان» الحساس لاحتجابه بأنانيّته وظهوره بإرادته وتأبّيه لما يراد منه؛ ثمّ «الإنسان» الناقص، فإنّه جاهلٌ برّبّه مشركٌ^{١٧٠} مخطيءٌ في رأيه، وخصوصاً في معرفة الله - تعالى -؛ فلذلك قال - تعالى - فيه: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [٣٣/٧٢]. فإنّه غير فطرته واتّخذ إلهه هواه وشاب عقله بالوهم، فظهر بالنفس واحتجب بالأنانيّة وتقيّد بعقله وفكره أو تقليده - كقوله تعالى: ﴿قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ [٣١/٢١] - فثبت أنّ الكبش أعلى مرتبة منه: ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ [٧/١٧٩]، ﴿وَلَكِنَّهَا أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَلَّهُ كَمَا تَلِيَ الْكَلْبُ﴾ [٧/١٧٦].

١٥ بل تبين أنّ الجناد أعلى رتبة من الجميع: ﴿وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ [٢/٧٤]، وذلك أقلّ درجاته وأدونها - لقوله: ﴿وَإِنْ مِنْ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ﴾ [٢/٧٤] -.

١٨ وأمّا الإنسان الكامل فإنّما كان أشرف الجميع لظهور الكمالات الإلهيّة عليه وفنائته فيه بصفاته وذاته، لا من حيث أنّه حيوانٌ مستوى القامة عاري البشرة. ولو لم يغيّر فطرته ولم يحتجب بأنانيّته^{١٧١} ولم يشب عقله بهواه ولم يتّبع الشيطان /SA77/ وخطاه، لم يكن أحسن منه، كما قال - عليه الصّلاة والسّلام -: «كلّ مولودٍ يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه و يمجّسانه وينصرّانه» [١٢٠].

(بِذَا قَالَ سَهْلٌ وَ الْحَقُّ مِثْلَنَا لَا نَأْتِيهِمْ بِمَنْزِلٍ إِحْسَانٍ)

أي: بهذا القول - وهو: أن الجهاد أعرف بالله و أطوع له من المخلوقات، سيما الإنسان الناقص - قال سهل بن عبد الله /MB35/ الصوفي [١٢١] وكلّ محقّق «مثلنا، لأنّا وإياهم في مقام الإحسان» - وهو: مقام المشاهدة و الكشف وراء مقام الإيمان، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ اتَّقُوا وَ آمَنُوا ثُمَّ اتَّقُوا وَ أَحْسِنُوا﴾ [٥/٩٣]، و قال عليه الصّلاة و السّلام: «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه» [١٢٢] - فن لم يذق الشهود فليؤمن بقول الصحابي عن بدن النبي - عليه الصلاة و السّلام - حين أمر بتقريبها لله قرابين أنّها جعلت يزدفن إليه - عليه الصّلاة و السّلام - بأيّتهن يبدأ في قربانه [١٢٣].

(فَنَ شَهِدَ الْأَمْرَ الَّذِي قَدْ شَهِدْتُهُ يَقُولُ بِقَوْلِي فِي خِفَاءٍ وَ إِعْلَانٍ وَ لَا تَلْتَفِتْ قَوْلًا يُخَالِفُ قَوْلَنَا وَ لَا تَبْذِرِ السَّمَاءَ فِي أَرْضِ عَمِيَانٍ هُمُ الصَّمُّ وَ الْبُكْمُ الَّذِينَ ١٧٢ أَتَى بِهِمْ لِأَسْمَاعِنَا الْمَعْصُومُ فِي نَصِّ قُرْآنٍ)

أي: من شهد ما شهدته عرف أنّ شهادة الأعيان الموجودة - كلّها - بلسان الحال على الحق ذاتيّة فطريّة و قال ما أقوله، كأمر المؤمنين عليّ - عليه السّلام - حيث قال: «تشهد له أعلام الوجود على إقرار قلب ذي الجحود» [١٢٤].

وقوله: «و لا تبذر السماء في أرض عميان» مثل لمن يلقن المعرفة من لا يستعدّ لقبولها و لا يهتدي إلى الحق، و يبصر من لا بصيرة له [١٢٥]. و هم الذين سمّاهم الله - تعالى - في القرآن الذي جاء به المعصوم - أي: النبي عليه الصّلاة و السّلام - : «صمّاً بكماً»؛ /SB77/ مع أنّهم يسمعون و ينطقون عرفاً، لعدم فهمهم الحقّ و انتفاعهم بحاسة السمع و نطقهم بالحق. كما سمّاهم «عمياً» مع سلامة حاسة بصرهم، لاحتجابهم عن الحقّ و عدم اهتدائهم - كقوله: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [٧/١٧٩].

(اعلم أيّدنا الله و إياك! أن إبراهيم الخليل - عليه الصّلاة و السّلام - قال لابنه:

- ﴿إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾ [٣٧/١٠٢]؛ و «المنام» حضرة الخيال فلم يعبرها، و كان كبشٌ ظهر في صورة ابن ابراهيم في المنام، فصدق إبراهيم الرؤيا). أي: لم يعبرها لما تعود به من الأخذ عن عالم المثال، فلما رآه الله - تعالى - عن عالم المثال - ليجعل قلبه محل الاستواء الرحماني - أخذ خياله المعنى من قلبه المجرد، و تصرف^{١٧٣} القوة المتصرفة في تصويره فصورت معنى الكبش بصورة إسحق - لما ذكر من كونه الأصل -، فلم يعبرها و صدقها في أن ذلك إسحق، و كان عند الله الذبح العظيم؛ فلم يعط الحضرة حقها بالتعبير.
- ٦ (ففداه ربّه من وهم إبراهيم بالذبح العظيم الذي هو^{١٧٤} تعبير رؤياه عند الله، و هو لا يشعر. فالتجلى الصوري في حضرة الخيال محتاجٌ إلى علم آخر يدرك به ما أراد الله بتلك الصورة) -: و هو علم التعبير -. (ألا ترى كيف قال رسول الله - صلى الله عليه و سلم - لأبي بكر في تعبير الرؤيا: «أصبت بعضاً و أخطأت بعضاً»، فسأله أبوبكر أن يعرفه ما أصاب فيه و ما أخطأ، فلم يفعل - صلى الله عليه و سلم -). زوي أن رجلاً أتى رسول الله - صلى الله عليه و سلم - /SA78/ فقال: إنّي رأيت ظلّة ينطف منها السمن و العسل، و أرى الناس يتكفّفون في أيديهم فالمستكثر و المستقلّ، و أرى سبيّاً واصلّاً من السماء إلى الأرض، فأراك - يا رسول الله ! - أخذت به فعلوت، ثم أخذ به رجل آخر فعلا، ثم أخذ به رجل آخر فعلا، ثم أخذ به رجل آخر فانقطع به، ثم وصل له فعلا. فقال أبوبكر: أي رسول الله بأبي أنت! و الله لتدعني فلاعبرها، فقال: عبرها، فقال: أمّا الظلّة فظلّة الإسلام، و أمّا ما ينطف من السمن و العسل فهو القرآن لينه و حلاوته، و أمّا المستكثر و المستقلّ فهو المستكثر من القرآن و المستقلّ منه، و أمّا السبب الواصل من السماء إلى الأرض فهو الحقّ الذي أنت عليه تأخذ به فيعليك الله، ثم يأخذ به بعدك رجل آخر فيعلو به، ثم يأخذ به رجل آخر بعده فيعلو به، ثم يأخذ به رجل آخر بعده فينقطع به، ثم يوصل له فيعلو. فقال: أي رسول الله! لتحدّثني أصبت أم أخطأت؟
- ٢١

فقال: «أصبت بعضاً و أخطأت بعضاً»، قال: أقسمت بأبي أنت يا رسول الله! لتحدّثني

- فقال النبي - عليه الصلاة والسلام -: «لا تقسم!». هذا حديث متفق على صحته [١٢٦].
 (و قال الله - تعالى - لإبراهيم - عليه الصلاة والسلام - حين ناداه: أن يا إبراهيم
 ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾ [٣٧/١٠٥] و ما قال له: صدقت في الرؤيا إنه ابنك، لأنّه ما
 ٣ عبّر بها). فلو صدق في رؤيا ما رآه لما كان عند الله إلّا إسحق و لذبحه. فلم يصدق فيها
 بالتعبير كما هو عند الله. (بل أخذ بظاهر ما رأى /SB78/ والرؤيا تطلب التعبير، ولذلك
 قال العزيز: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾ [١٢/٤٣]. و معنى «التعبير»: الجواز من
 ٦ صورة ما رآه إلى أمرٍ آخر، فكانت البقر سنين في المحل و الخصب، فلو صدق في
 الرؤيا لذبح ابنه) و لكان عند الله كذلك.
 (و إنّما صدق^{١٧٥} الرؤيا في أنّ ذلك عين ولده، و ما كان عند الله إلّا الذبح العظيم
 ٩ في صورة ولده، ففدّاه لما وقع في ذهن إبراهيم - عليه الصلاة والسلام -، ما هو فداء
 في نفس الأمر عند الله).
 ١٢ «ما» نفي، أي: لم يكن الذبح فداءً لابنه في نفس الأمر عند الله، بل في ذهن إبراهيم.
 (فصوّر الحسّ الذبح و صوّر الخيال ابن إبراهيم - عليه الصلاة والسلام -)، و
 كان شيئاً واحداً فأجراه إبراهيم على عادته في المنام و الوحي. و كان ابتلاءً من الله له ولابنه
 ١٥ فصدّقه، و تحقّق بذلك التصديق إسلامه و إسلام ابنه في تصديقهما الرؤيا. فأظهر الله جلّية
 الأمر فعلم إبراهيم أنّ الذي رآه في صورة ابنه كان كبشاً، و أنّ مقتضى موطن الرؤيا هو
 التعبير.
 ١٨ (فلو^{١٧٦} رأى الكبش في الخيال لعبّره بابنه أو بأمرٍ آخر)، أي^{١٧٧}: على ما علّمه الله
 بالفداء من أنّ حقّ موطن الرؤيا هو التعبير، كما لو رأى إسلامه لنفسه في صورة الذبح لعبّره
 بالإسلام.
 ٢١ (ثم قال: ﴿إِنَّ هَذَا هُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ﴾ [٣٧/١٠٦] أي: الاختبار الظاهر، يعني في
 العلم: هل يعلم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير أم لا؟. لأنّه يعلم أنّ موطن
 الخيال يطلب التعبير فغفل، فما وفى الموطن حقّه، و صدّق الرؤيا لهذا السبب). /SA79/

لَمَّا كَانَ الإِخْتِبَارُ سَبَبَ الْعِلْمِ وَكَانَتِ الرَّؤْيَا الْمَحْتَاجَةُ إِلَى التَّعْبِيرِ سَبَباً لِعِلْمِهِ أَطْلَقَ عَلَيْهِ، وَ
كَلَّمَا ابْتَلَى أَنْبِيَائَهُ وَأَوْلِيَائَهُ كَانَ^{١٧٨} سَبَباً لظُهُور كِمَالٍ وَ عِلْمٍ مَكْنُونٍ فِي أَعْيَانِهِمْ. فَلَمَّا أَرَادَ اللَّهُ
أَنْ يَظْلِعَهُ عَلَى عِلْمِ التَّعْبِيرِ أَرَاهُ الذَّبِيحَ فِي صُورَةِ إِسْحَاقَ، وَ خَالَفَ عَادَتَهُ فِي إِرَاءَتِهِ الصُّورَ فِي
مَنَامِهِ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ مِنْ ظَوَاهِرِهَا، فَظَهَرَ بِذَلِكَ كِمَالُ إِيمَانِهَا وَإِسْلَامُهَا لِأَنْفُسِهَا لِلَّهِ.
و عِلْمُ إِبْرَاهِيمَ بِذَلِكَ حَقٌّ مُوَطَّنُ الرَّؤْيَا مِنَ التَّعْبِيرِ، لِأَنَّهُ كَانَ فِي عَيْنِهِ الثَّابِتَةَ وَلَمْ يَظْهَرِ
عَلَيْهِ بَعْدَ، فَغَفَلَ عَنْ ذَلِكَ لِأَنَّهُ كَانَ يَعْلَمُ بَاطِناً وَ لَا يَعْلَمُ ظَاهِراً، فَمَا وَفَّى الْمَوْطَنَ حَقَّهُ وَ صَدَّقَ
الرَّؤْيَا بِسَبَبِ الْغَفْلَةِ عَمَّا فِي عَيْنِهِ، فَكَانَ التَّصْدِيقُ سَبَباً لظُهُور كِمَالٍ وَ عِلْمٍ جَدِيدٍ هُوَ عِلْمُ
التَّعْبِيرِ؛ وَ فِي ضَمْنِهِ أَنَّ الذَّبِيحَ وَ التَّقَرُّبَ بِهِ هُوَ صُورَةُ إِسْلَامِهِ الْحَقِيقِيِّ بِالْفَنَاءِ فِي اللَّهِ، فَإِنَّهُ مِنْ
جَمَلَةِ عِلْمِ^{١٧٩} التَّعْبِيرِ، وَ كِمَالِ حَالِهِ فِي التَّصْدِيقِ.

(كَمَا فَعَلَ تَقِيُّ بْنُ مَخْلَدٍ) الْإِمَامُ (صَاحِبُ الْمُسْنَدِ [١٢٧])، سَمِعَ فِي الْخَبَرِ الَّذِي ثَبَتَ عِنْدَهُ
أَنَّهُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: «مَنْ رَأَى فِي النَّوْمِ فَقْدَ رَأَى فِي الْيَقِظَةِ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ
لَا يَتِمَثَّلُ عَلَى صُورَتِي» [١٢٨]. فَرَأَاهُ تَقِيُّ بْنُ مَخْلَدٍ وَ سَقَاهُ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -
فِي هَذِهِ الرَّؤْيَا لِبْنًا، فَصَدَّقَ تَقِيُّ بْنُ مَخْلَدٍ رُؤْيَاهُ وَ اسْتَقَاءَ، فَقَاءَ لِبْنًا، وَ لَوْ عَبَّرَ رُؤْيَاهُ
لَكَانَ ذَلِكَ اللَّبَنُ عِلْماً، فَحَرَّمَهُ اللَّهُ عِلْماً كَثِيراً عَلَى قَدَرِ مَا شَرِبَ.

أَلَا تَرَى رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَتَى فِي الْمَنَامِ بِقَدَحٍ لَبَنٍ، قَالَ:
«فَشَرِبْتَهُ حَتَّى خَرَجَ الرَّيُّ مِنْ أَظْفِيرِي، ثُمَّ أُعْطِيتَ فَضْلِي عَمْرًا»، قِيلَ: مَا أَوْلَتْهُ
/SB79/ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «الْعِلْمُ» [١٢٩]. وَ مَا تَرَكَهُ لِبْنًا عَلَى صُورَةِ مَا رَأَاهُ لِعِلْمِهِ
بِمَوْطَنِ الرَّؤْيَا وَ مَا يَقْتَضِي مِنَ التَّعْبِيرِ^(١٨٠).

· إِنَّمَا أَوَّلُ «اللَّبَنِ» بِالْعِلْمِ، لِأَنَّ اللَّبَنَ غِذَاءٌ لِأَبْدَانِ الْأَطْفَالِ النَّاقِصِينَ الْبَاقِينَ عَلَى الْفِطْرَةِ،
فَهُوَ صُورَةُ الْعِلْمِ النَّافِعِ الَّذِي هُوَ غِذَاءٌ لِأَرْوَاحِ النَّاقِصِينَ الصَّافِينَ. كَالْمَاءِ /MB36/ الَّذِي هُوَ
سَبَبُ الْحَيَاةِ وَ الْعَسَلِ الَّذِي هُوَ صُورَةُ الْعُلُومِ الذَّوْقِيَّةِ الْعِرْفَانِيَّةِ، وَ الْخَمْرُ الَّذِي هُوَ صُورَةُ
الْحُبِّيَّاتِ وَ الْعَشَقِيَّاتِ الشَّهْوِيَّةِ.

(وَ قَدْ عُلِمَ أَنَّ صُورَةَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الَّتِي شَاهَدَهَا الْحَسَّ أَنَّهَا فِي

٣ المدينة مدفونة، وأن صورة روحه ولطيفته ما شاهدها أحدٌ من أحدٍ ولا من نفسه، كل روح بهذه المثابة، فيتجسد له روح^{١٨١} النبي في المنام بصورة جسده كما مات عليه لا يخرم من شيء، فهو محمدٌ - صلى الله عليه وسلم - المرئي من حيث روحه في صورة جسدية تشبه المدفونة، لا يمكن الشيطان أن يتصور^{١٨٢} بصورة جسده - صلى الله عليه وسلم - عصمة من الله في حق الرأي. ولهذا من رآه بهذه الصورة يأخذ عنه جميع ما يأمره به أو ينهيه أو يخبره - كما كان يأخذه عنه في الحياة الدنيا من الأحكام - على حسب ما يكون منه اللفظ الدال عليه من نصٍّ أو ظاهرٍ أو ما كان. فإن خرج في الحس - كما كان في الخيال - فتلك الرؤيا لا تعبير لها. وبهذا القدر و عليه اعتمد إبراهيم الخليل - عليه الصلاة والسلام - و تقي بن مخلد).

٩ ولما كان إبراهيم - عليه السلام - معصوماً SA80/ عصمه الله من ذبح ولده، وما حفظ تقي بن مخلد بمنعه عن التقي، فحرمه العلم!

١٢ (و لما كان للرؤيا هذان الوجهان) - أي: الإبقاء على حاله و التعبير - (و علمنا الله فيما فعل بإبراهيم و ما قال له الأدب) أي: علمنا الله الأدب فيما فعل بإبراهيم -: من إراءته الكش في صورة ابنه و تفديته به - ، و فيما قال له في قوله: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نُجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ * إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ ﴿ [١٠٦ - ٣٧/١٠٥] (لما يعطيه مقام النبوة) من الإبتلاء^{١٨٣} و تعليم التعبير و التنبيه على تصديقه الرؤيا؛ و أن ذلك جزاء إحسانه، فإن المحسن محبوبٌ - لقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [٢/١٩٥] - و المحبوب معصومٌ و معنى به، فلذلك علمه و أدبه.

٢١ و قوله: (علمنا في رؤيتنا الحق - تعالى - في صورة يردّها الدليل العقلي أن نعبر تلك الصورة بالحق المشروع؛ إمّا في حق الرأي أو المكان الذي رآه فيه، أو هما معاً)، جواب «لما»، و حق العبارة أن يقول: «أو في حقها معاً»، فعدل إلى الضمير المرفوع على تأويل هذه الجملة؛ أو المعبر بالحق المشروع هما معاً. و المعنى: إننا إذا رأينا الحق في صورة يمنع الدليل حملها على الظاهر عبرناها بالحق المعروف في العرف الشرعي.

كما زُوي أنّ بعض الصالحين في بلاد الغرب رأى الحقّ - تعالى - في المنام في دهليز بيته فلم يلتفت إليه و لطمه في وجهه. فلما استيقظ قلق قلقاً شديداً، فأخبر الشيخ - رضي الله عنه - بما رأى و فعل، فلما رأى الشيخ ما به من القلق /SB80/ العظيم قال له: أين رأيته؟ قال: ٣ في بيت لي اشتريته، قال الشيخ: ذلك الموضع مغصوبٌ!، وهو حقٌّ للحقّ المشروع، اشتريته ولم تراع حاله ولم تف بحقّ الشرع فيه، فاستدركه! ففحص الرجل عن ذلك فإذا هو من وقف المسجد و قد بيع بغصبٍ!، ولم يعلم الرجل ولم يلتفت إلى أمره، فلما تحقّق ردّه إلى وقف ٦ المسجد و استغفر الله. فمثل هذا إذا زُي و جب تأويله.

و لعلّ الشيخ علم من شدة قلقه أنّه ليس بحال الرائي، فسأل عن المكان الذي رأى فيه. ٩ (و إن لم يردّها الدليل العقليّ أبقيناها على ما رأيناها، كما نرى الحقّ في الآخرة سواء). كما يرى في صورةٍ نوريةٍ عقليةٍ أو خياليةٍ كالبدن و الشمس، أو كما يتجلّى لأهل المحشر في صورةٍ تعرف و تسجد له، أو في صورةٍ تنكر و يتعوّذ منه. «سواء»: بلافقٍ في الحكم. ١٢

(فَلِلْوَاحِدِ الرَّحْمَنِ فِي كُلِّ مُوْطِنٍ مِنْ الصُّوَرِ مَا يَخْفَى وَ مَا هُوَ ظَاهِرٌ) ١٥ /MA37/ أي: «للوّاحد» الذي لا يتكثّر بكثرة^{١٨٤} التعيّنات. «الرحمن» الشامل لكلّ المتجلّى لكلّ شيءٍ بلانهايةٍ في كلّ مجلّى من الصور، «ما يخفى» من الروحانيّات، «و ما هو ظاهرٌ» من الجسمانيّات.

(فَإِنْ قُلْتَ هَذَا الْحَقُّ قَدْ تَكَّ صَادِقًا وَ إِنْ قُلْتَ أَمْرًا آخَرًا أَنْتَ عَابِرٌ) ١٨ «قد تك صادقاً» لأنّه هو المتعيّن بصورته لاشيءٍ غيره. و إن عبّرته بغيره صدقت، لأنّه لا ينحصر في شيءٍ، فالمنحصر بالتعيّن غيره.

(وَ مَا حُكْمُهُ فِي مَوْطِنٍ دُونَ مَوْطِنٍ وَ لَكِنَّهُ بِالْحَقِّ لِلْخَلْقِ^{١٨٥} سَافِرٌ) ٢١ أي: ليس حكمه في موطنٍ أولى به من موطنٍ آخر، فإنّ المواطن - كلّها - بالنسبة إلى الحقّ سواء، ففي /SA81/ أيّ موطنٍ تجلّى كان حكم تجلّيه في سائر المواطن كذلك، و لكنّه - تعالى - بحقيقته يسفر عن وجه الحقّ للخلق.

و فيه ^{١٨٦} إيماء إلى أنه يظهر بحقيقته للخلق في صورة الخلق وإلا لم يعرفوه فلم يظهر؛ لأنه إنما يبرز في صورة العين الثابتة لكل واحد من الخلائق، فيعرفونه و يشهدونه بقدر ما تجلّى لهم فيهم. ٣

(إِذَا مَا تَجَلَّى لِلْعُيُونِ تَرُدُّهُ عُقُولٌ بِرَهَانٍ عَلَيْهِ تَثَابُرُ)

يعنى: إذا تجلّى في صورة محسوسة تردّ العقول بالبرهان العقلي - وإن كان حقاً في طور عالم الحسّ و في نفس الأمر - ، لأنّ العقل ينزّهه من أن يكون محسوساً، فيكون في حيّز و جهة و يحلّه عن ذلك. و هو كما يتعالى عما ينزّهه عنه يتعالى عن ذلك التنزيه أيضاً، فأنّه تشبيه بالأرواح و تقييد للمطلق، فيكون محدوداً. و الحقّ أنّه متعالٍ عن الجهة و الالجهة، و التحيز و اللاّتحيز، و عن تقييد الحسّ و العقل و الخيال و الوهم و الفكر، و لا يحيطون به علماً و هو المحيط بالكلّ، و لا يحوم حول عرفانه المقيّدون و لا المشبهون و لا المنزهون، لا باطنٌ يحصره و يخفيه و لا ظاهرٌ يظهره و يبيده - تعالى عما يصفون و عما يقول الظالمون علواً كبيراً! - . ١٢

(وَ يَقْبَلُ فِي مَجَلَى الْعُقُولِ وَ فِي الَّذِي يُسَمَّى خَيْالاً وَ الصَّحِيحُ النَّوَاطِرُ) أي: يقبله العقلاء إذا تجلّى في صورة عقلية غير محسوسة و لا مكيفة بكيف و لا مقدرة بمقدار يطابقها البرهان العقلي، و كذلك تقبله الناس إذا تجلّى في صورة خيالية في المنام، و لا يقبلونه في صورة محسوسة. ١٥

و الصحيح كشفاً شهود /SB81/ العيون النواظر، و هي العيون الناضرة بالحقّ الغير الحاصرة له فيما تجلّى لهم ظاهراً، كقوله - تعالى - : ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [٢٣ - ٢٢/٧٥]. ١٨

(يقول أبو يزيد - رضي الله عنه - [١٣٠] في هذا المقام: لو أن العرش و ما حواه مائة ألف ألف ^{١٨٧} مرّة في زاوية من زوايا قبل العارف ما أحسّ بها! [١٣١]. و هذا وسع أبي يزيد في عالم الأجسام، بل أقول: لو أن ما لا يتناهى وجوده يقدر انتهاء وجوده مع العين الموجودة له في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسّ بذلك في علمه). ٢١

«قلب العارف» هو الذي وسع الحق بفنائيه فيه وبقائه به مطلقاً بلا تعيين، وكل ما فرض وجوده من الأمور المعيّنة مع العين الواحدة التي تعيّنت بالتعيين الأول فتعين الأول وبتعيين بها كل متعين، فهو متعينٌ منحصرٌ في تعيينه غير مطلق، وكل متعين فهو فانٍ في المطلق ٣
الواجب، وقلب العارف مع الحق المطلق بإطلاقه، فيفنى فيه الكل فلا يحس به.
وقوله: «هذا وسع أبي يزيد» ليس بطعن فيه، بل أراد أن أبا يزيد مع تعيينه الكلي نظر إلى ٦
عالم الأجسام بالفناء، فلونظر بعين الله لقال مثل هذا، ولكنه عين عالم الأجسام بالنسبة إلى المحبوبين بالأكوان.

وعلل الشيخ ما قال بقوله: (فإنه قد ثبت أن القلب وسع الحق ومع ذلك ما اتصف بالري، فلوامتلاً ارتوى، وقد قال ذلك أبو يزيد). أشار إلى قول أبي يزيد: MB37/ «بل ٩
الرجل من يتحسى بحار السموات والأرض ولسانه خارج يلهث عطشاً» [١٣٢]؛ وقوله: «شربت الحب كاساً بعد كاسٍ فما نفذ الشراب وما رويت» [١٣٣].
والمрад SA82/ أن تجليات الحق في الظاهر والباطن لا يرتوي بها العارف، لأنه لا يحس ١٢
بها من حيث التعيين، بل يشاهد الجمال المطلق الغير المتناهي تجلياته.

(ولقد نبهنا على هذا المقام بقولنا:

١٥ يَا خَالِقَ الْأَشْيَاءِ فِي نَفْسِهِ أَنْتَ لِمَا تَخْلُقُهُ جَامِعٌ
تَخْلُقُ مَا لَا يَنْتَهَى كَوْنُهُ فِيكَ، فَأَنْتَ الضِّيقُ الْوَاسِعُ!

لما كان كل ما وجد وجد بوجوده كان الكل فيه، وهو الجامع لما لا يتناهى من خلقه في ذاته، فلا وجود لغيره وهو بأحدثته موجود في كل واحد جامع للكل، فهو الضيق في كل واحد الواسع لكل ما وجد وما يوجد إلى ما لا يتناهى بأحدثته الجامعة لجمع الجميع.

١٨ (لَوْ أَنَّ مَا قَدْ خَلَقَ اللَّهُ مَا لَأَخَ بِقَلْبِي فَجْرُهُ السَّاطِعُ
مَنْ وَسَعَ الْحَقَّ فَمَا ضَاقَ عَنْ خَلْقِي، فَكَيْفَ الْأَمْرُ يَا سَامِعُ! ٢١

في البيت الأول تقديم وتأخير، أي: لو أن ما خلق الله بقلبي ملاح فجره - أي: ما ظهر نوره - «الساطع» أي: المرتفع الذي وسع المخلوقات كلها بفنائيه مع الكل في الله.

و الأولى أن يكون الضمير في «فجره» عائداً إلى «ما خلق الله»، أي: ما يفنى من وجوده
 أثر لقيامه^{١٨٨}.

٣ «من وسع الحق» إشارة إلى قوله - عليه الصلاة والسلام - حكاية عن ربه: «ما وسعني
 أرضي ولا سمائي و وسعني قلب عبدي المؤمن» [١٣٤]؛ أي: ما وسع الحق الذي وسعت رحمته
 كل شيء لم يضق عن شيء، و كيف يضيق عن خلق ما وسعه^{١٨٩} الواسع المطلق - أي الله
 تعالى - . ٦

٩ (بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها، و هذا هو الأمر
 العام^{١٩٠}. و العارف يخلق بالهمة ما يكون له وجودٌ من خارج محلّ الهمّة، ولكن
 لا تزال الهمّة تحفظه و لا يؤودها حفظه - أي: حفظ ما خلقتة - . فتى طراً على العارف
 ١٢ غفلة عن حفظ /SB82/ ما خلق عدم ذلك المخلوق، إلا أن يكون العارف قد ضبط
 جميع الحضرات، و هو لا يغفل مطلقاً، بل لا بدّ له من حضرة يشهداها).

خلق العارف إنما هو باستجماع وهمه و همته و فكره و جميع قواه، و في الجملة^{١٩١}
 ١٥ بتسليط نفسه على إيجاد أمرٍ في الخارج، فإنّ الهمّة ممّن كان موصوفاً بصفات الله خلّاقة. و
 لكن لما كان موجبه جمع همته و جب أن تكون الهمّة متوجّهة نحوه حافظّة إيّاه، فإنّ غفلت
 عنه - بتوزّع همّة أو نوم أو تعلّق خاطرٍ بشيءٍ آخر - زال الموجب، فينعدم ذلك الأمر.

١٨ بخلاف خلق الله - تعالى -، فإنّه يشهد كلّ شيءٍ و لا يعزب عنه شيءٌ أصلاً. و لا بدّ في
 خلقه أيضاً من توجّهات أسمائه نحو المخلوق، إلاّ أنّه لا يشغله شأنٌ عن شأنٍ. بخلاف العارف،
 إلاّ أن يكون العارف قد توغلّ بتجرّده في الحضرات، فيغفل عن مخلوقه من وجهٍ و يشهده
 ٢١ من وجهٍ، كمن^{١٩٢} ضبط الصورة المخلوقة في الحسّ و الخيال و المثال و الحضرة الأسمائية
 الإلهيّة فيغفل عن الحسّ و الخيال و يحفظه في المثال أو في أعلى منه؛ و لا بدّ من شهوده إيّاه في
 حضرة ما.

- (فإذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كلّ حضرة و صارت الصورة تحفظ بعضها بعضاً، فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو عن^{١٩٣} حضراتٍ وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه انحفّظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها، لأنّ الغفلة ما تعمّ قطّ - لا في العموم ولا في الخصوص -).
- ٣ /SA83/ قد علمت أنّ الصورة الحسيّة الخارجيّة آخر مراتب الوجود، والصور التي قبلها أصولها، فهي كالروح لها. فإذا كان للعارف الإحاطة بالحضرات كلّها يكفيه حضورها في واحدة من تلك الحضرات. فإنّ تلك الصور حافظّة بعضها بعضاً - أي: العالية تحفظ ما تحتها - ،
- ٦ /MA38/ فإذا شهدها في حضرة واحدة منها انحفّظت الجميع، لأنّ الغفلة ما تعمّ قطّ بحيث يغفل عن كل شيء لا يحضر صاحبها شيئاً ما ولو نفسه - لا في عموم الناس ولا في خصوصهم - .
- ٩ ففي أيّ حضرة حضر العارف حفظ صورة فيها، فانحفّظت الخارجيّة بها.
- ١٢ أو لأنّ غفلة العارف^{١٩٤} لا تعمّ في العموم - أي: في عموم الصور^{١٩٥} - لشهوده واحدة منها، ولا في الخصوص لحفظه كلّ واحدة منها بواسطة حفظ البعض.
- ١٥ (وقد أوضحت هنا سرّاً لم تنزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر - لما فيه من ردّ دعواهم أنّهم الحقّ، فإنّ الحقّ لا يغفل والعبد لا بدّ له أن يغفل عن شيء دون شيء - . فمن حيث الحفظ لما خلق، له أن يقول: أنا الحقّ، ولكن ما حفظه لها حفظ الحقّ).
- ١٨ إنّما يغارون على ظهور مثل هذا السرّ لئلا يعلم الفرق بين الخلقين والحفظين غيرهم، فيردّ دعواهم أنّهم الحقّ، فإنّ الحقّ لا يغفل.
- ٢١ (وقد بيّنا الفرق. ومن حيث ما غفل عن صورة ما وحضرتها فقد تميّز العبد من الحقّ). «ما» في «ما غفل» مصدرية، أي: من حيث غفلته عن صورة ما.
- (ولا بدّ أن يتميّز مع بقاء الحفظ لجميع الصور يحفظه^{١٩٦} صورة واحدة منها في

الحضرة التي ما غفل عنها، فهذا حفظٌ بالتضمن، و حفظ الحق ما خلق ليس كذلك، بل حفظه لكل صورة على التعيين.

و هذه مسألة أُخبرت أنه ما سطرها SB83 أحد في كتاب - لا أنا ولا غيري! - إلا في هذا الكتاب، فهي يتيمة الوقت) و فريدته!؛ ظاهره.

(فإياك أن تغفل عنها، فإن الحضرة التي تبقى لك الحضور فيها مع الصورة مثلها مثل الكتاب الذي قال الله فيه: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [٤٠: ٣٨]، فهو الجامع للواقع و غير الواقع.

ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآناً في نفسه). أي: الإنسان الكامل الجامع للحضرات كلها إذا غاب عن مخلوقه في حضرة الحس شهدته في حضرة المثال أو في أعلى منها. فثُلَّ الحضرة - التي حفظه فيها - مثل الكتاب الجامع لكل ما وقع و ما سيقع. فلا بد و أن يكون ذلك الإنسان قرآناً جامعاً للحضرات كلها و له مرتبة القرآنية - أي: الجمعية الأحدية -، وإلا لم يعرف ذلك و لم يمكنه.

(فإن المتقي الله يجعل له فرقاناً، و هو مثل ما ذكرناه في هذه المسألة في يتميز به العبد من الرب، و هذا الفرقان أرفع فرقان!). أي: المتقي بالتقوى العرفي يجعل الله له فرقاناً - أي: فارقاً بين الحق و الباطل - و نصراً عزيزاً على حسب تقواه، فتميز به الحق من الخلق في الصفات و الأفعال. و هذا الفرقان هو الفرق بعد الجمع، و هو درجة المقرّبين الكمل الذين تقواهم أعظم تقوى و فرقانهم أرفع فرقان!).

فَوَقْتًا يَكُونُ الْعَبْدُ رَبًّا بِلَا شَكٍّ وَ وَقْتًا يَكُونُ الْعَبْدُ عَبْدًا بِلَا إِفْكَ

هذا البيت له معنيان محمولان على الفرقانين؛

أحدهما: أن المراد بالربوبية: الربوبية العرضية من كونه رب المال و رب الملك، و هي التي عرضت للعبد فحالت بينه و بين تحقّقه بالعبودية^{١٩٧} المحضة التي ما شابتها ربوبية و لاشابها SA84' تصرف و ألوهية. فكانت عبوديته بالإفك ليست بخالصة. فليس في هذا الوقت بمُتَقِي، و الوقت الذي خلصت فيه عبوديته - و لم يتصف بربوبية أصلاً و لم يضيف إلى نفسه

فعلاً و لا تأثيراً و أمسك عن التصرفات النفسية و قام بالأوامر الشرعية - قضاءً لحقّ الربوبية و وفاءً لحقّ العبودية - كان متّقياً يجعل الله له فرقاناً؛

- و المعنى الثاني: أنّ العبد الجامع بين العبودية العظمى و الربوبية الكبرى في وقت خلافته
عن الله عند استخلافه - تعالى - له كان عبداً لله ربّاً للعالمين^{١٩٨}، فإن الخليفة على صورة
المستخلف؛ «فوقتاً يكون ربّاً» للعالمين باستخلاف الحقّ له، «و وقتاً يكون عبداً بلا إفاك»
باستخلافه لله و تفويض أمره إليه بعد استخلاف الحقّ إياه تحقّقاً بالعبودية العامة و /MB38/
المعرفة التامة، كقوله - صلى الله عليه و سلّم - في هذا المقام: «اللّهم أنت الصاحب في السفر و
الخليفة في الأهل» [١٣٥]؛ فخلف الله على أهله و هو صاحبه في السفر. فصار كلّ منها
مستخلفاً للآخر و مستخلفاً، و هو مقام الخلّة العظمى المذكورة قبل.

- (فَإِنْ كَانَ عَبْدًا كَانَ بِالْحَقِّ وَاسِعًا وَ إِنْ كَانَ رَبًّا كَانَ فِي عَيْشَةٍ ضَنْكٍ)
«فإن كان عبداً» بالتفويض المذكور و استخلافه للحقّ مع كماله باستخلاف الحقّ إياه،
ثبت على مستقرّه و مركزيّة فلك العبودية العظمى، فكان واسعاً بالحقّ على الحقيقة. لأنّه في
كفالاته و وكالاته بالربوبية الحقيقية الذاتية التي له لعبده، فوسعه الحقّ بكلّ ما احتاج إليه،
فكان كلّ منها في مقامه أصيلاً.

- و إن كان ربّاً لزمه القيام بربوبية كلّ من ظهر بعبوديته، و حينئذٍ لم يمكنه القيام بذلك
/SB84/- حقّ القيام - إلا بالحقّ. فإنّ الخليفة و إن كان فيه جميع ما تطلبه الرعايا لكنّه يجعل
المستخلف، فربوبيّته للعالم عرضيّة و إن كان قبول ذلك باستعداد غير مجعول، لكن الوجود
و الغنى و الفعل و التأثير و الإفاضة للحقّ ذاتيّة، و العدم و الإنفعال و التأثّر و الإفتقار و
القبول للعبد ذاتيّة، فيعجز بالذات و إن كان قادراً بالعرض، فصحّ كونه في ضيق و ضنك.

- (فَمِنْ كَوْنِهِ عَبْدًا يَرَى عَيْنَ نَفْسِهِ وَ تَسْبِيحُ أَلَمَالٍ مِنْهُ بِلَا شَكٍّ)
(وَ مِنْ كَوْنِهِ رَبًّا يَرَى الْخَلْقَ كُلَّهُ يُطَالِبُهُ مِنْ حَضَرَةِ الْمَلِكِ وَ الْمَلِكِ)
(وَ يَعْجُزُ عَمَّا طَالِبُوهُ بِذَاتِهِ لَذَا تَرَبَّعُ الْعَارِفِينَ بِهِ يَبْكِي)

الآيات الثلاثة تعليلٌ لما في البيت الثاني و تقريرٌ و ترجيحٌ، بل تحقيقٌ لثاني معني البيت

الأول.

- و المعنى: فمن جهة كونه عبداً يرى عين نفسه بصفة العدم و الافتقار و العبودية الذاتية، و
 ٣ تتسع آماله في الله حقيقةً، فإنّ للآملين في ظلّ ربوبيّته و فضاء ألوهيته مجالاً واسعاً، فإنّ كلّ
 ما يسأل عين العبد بلسان استعداد القبول مبذولٌ له من جوده في وقته - كما قال: ﴿وَأَنَّا كُنتُمْ
 مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾ [١٤/٣٤] -؛
- ٦ و من جهة كونه ربّاً توجّه إليه الملك و الملكوت و الجبروت بأسرهم يطالبونه بحقوقهم و
 هو يعجز عمّا طالّبوه بذاته، فلذا تراهم ييكون في بعض الأوقات مع كما لهم لمطالبة الكلّ إيّاه
 بما لا يحضره بالفعل، بل بما ليس له بالحقيقة.
- ٩ و حذف «الياء» من «ترى» تخفيفاً. و في بعض النسخ: «لذا كان بعض العارفين».
- (فَكُنْ عَبْدَ رَبٍّ لَا تَكُنْ رَبَّ عَبْدِهِ فَتَذْهَبُ بِالتَّعْلِيقِ^{١٩٩} فِي النَّارِ وَالسَّبْكِ)
 أي: التعذيب و الإحراق بنار العشق و المطالبة و السبك /SA85/ لإفناء بقيّة الأنية
 ١٢ المستلزمة للفقر، فإنّ بقيّة الأنانية حجابٌ للغنى الذاتي.
- و «الباء» في «بالتعليق» مثلها في قوله: ﴿تُنَبِّتُ بِالذَّهْنِ﴾ [٢٣/٢٠]، أي: فتذهب ملتبساً
 بالتعليق^{٢٠٠}.

(فَصْحَمَةٌ عَلِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ إِسْمَاعِيلِيَّةٍ)

٩ إنما خَصَّتْ «الكلمة الإسماعيلية» بـ «الحكمة العلية»، لأنَّ العلوَّ صفة الأحديَّة والتأثير. وهي ما لم يتكثَّر بالجمعية الأسمائية لم تكن مصدرًا للعالم وللالإنسان^{٢٠١}، فلا بدَّ لتأثير صفة الأحديَّة الَّذي هو الإقتدار المحض من القبول - كما ذكر من تكثَّر الأحديَّة بالنسب الأسمائية بسبب أعيان العالم التي لها القابلية المحضة - .

١٢ وقد وصف الله - تعالى - إسماعيل في كلامه بالصفتين الدالتين^{٢٠٢} على كماله بهما - أي: العلو^{٢٠٣} وكونه مرضيًا، فإنَّ الرضاء عنه قابليته لصفة الإقتدار المستلزم للعلو - .

١٥ ولما كان محتدَّ هذا الفصِّ هاتين الصفتين^{٢٠٤}، بنى الكلام على بيان مسمًى «الله» الواحد بالذات، المتكثَّر بالأسماء؛ فقال: (اعلم! أنَّ مسمًى الله أحديُّ بالذات كلُّ بالأسماء) أي: أنَّه - تعالى - من حيث ذاته أحدٌ لا كثرة فيه باعتبارٍ ما، لكن له باعتبار الألوهية المقتضية للمألوه نسبٌ كثيرةٌ غير متناهية - كنسبة الواحد إلى الأعداد بالنصفيَّة والثلاثيَّة وغيرهما

١٨ ممَّا لا يتناهى -، فهو /MA39/ واحدٌ بهذه النسب كلُّ في الوجود بالأسماء - أي: النسب -، و الكلُّ فيه واحدٌ. فله أحديَّة جمع الجميع لقهر أحديَّته بالوجود الواحداني كثرة الجميع، فهو كاملٌ بالذات غنيٌّ عن الغير؛ إذ لا غير!

٢١ (وكلُّ موجودٍ فما له من الله إلَّا ربُّه خاصَّةً، يستحيل أن يكون له الكلُّ). أي: كلُّ موجودٍ نوعيٍّ أو شخصيٍّ، وإن كان تحت الربوبية المطلقة الإلهية، فله ربوبيةٌ خاصَّةٌ تختصُّ

به /SB85/ من الله رب العالمين، والله فيه وجهٌ خاصٌ هو ظهوره - تعالى - بالاسم الذي يربّه به؛ والحق من حيث ذلك الوجه ربّه، ولذلك كان كلّ شيءٍ - سواء كونه علوياً أو سفلياً - مختصاً بخاصيّة لا يشاركه فيها غيره.

٣

فله ربٌّ خاصٌ هو الذات باعتبار الاسم المخصوص بذلك الشيء، وهو مظهرٌ لذلك الاسم كأنه تمثالٌ له - أي: حجابيّة ذلك الاسم وصورته الظاهرة - .
و يستحيل أن يكون الكلّ - من حيث هو كلّ - لكلّ واحدٍ، فينحصر جميع ما لربوبيّة الجمعية الإلهيّة فيه.

٦

(و أمّا الأحديّة الإلهيّة فما لواحدٍ فيها قدمٌ، لأنّه لا يقال لواحدٍ منها شيءٌ و لا آخر منها شيءٌ، لأنّها لا تقبل التبعض، فأحديّته مجموعٌ كلّّه بالقوّة). أي: لا يمكن أن يكون لأحدٍ من الموجودات في الأحديّة الإلهيّة الجمعية قدمٌ، لأنّها لا تتجزأ و لا تبعض؛ فيكون لكلّ واحدٍ منها شيءٌ، فلكلّ اسمٍ ربوبيّةٌ خاصّةٌ. و جميع الربوبيّات المتعيّنة في جميع المربوبين من جميع الحضرات الإلهيّة الأسمائيّة في الأحديّة الذاتيّة بالقوّة و الإجمال، و قد تفصّلت فيهم و بهم بالفعل؛ كقوله:

١٢

كُلُّ الْجَمَالِ عَدَا لَوَجْهِكَ مُجْمَلٌ لَكِنَّهُ فِي الْعَالَمِينَ مُفْصَلٌ [١٣٦]

(و السعيد من كان عند ربّه مرضياً، و ما ثمّ إلّا من هو مرضيٌّ عند ربّه - لأنّه الذي تبقى عليه ربوبيّته^{٢٠٥}، فهو عنده مرضيٌّ -، فهو سعيدٌ!). أي: السعيد من اتّصف بكمالٍ من كمالات ربّه و لا يتّصف بكمالٍ ما إلّا من هو قابلٌ له، و كلّ قابلٍ مرضيٌّ عند ربّه المخصوص به - إذ لو لم يرضه لم يربّه - . /SA86/ فما في الحضرة الربوبيّة إلّا من هو مرضيٌّ عند ربّه، لأنّه الذي تبقى عليه^{٢٠٦} ربوبيّته، لأنّ الربوبيّة موقوفةٌ على قابليّة المربوب - لامتناعها بدون المربوب -، و المربوب لا يكون إلّا قابلاً؛ فكلّ مربوبٍ سعيدٌ.

١٥

١٨

(و لهذا قال سهل [١٣٧]: «إنّ للربوبيّة سرّاً» - و هو أنت، تخاطب كلّ عينٍ - «لو ظهر لبطلت الربوبيّة» [١٣٨]. فأدخل «لو»، و هو حرف امتناع لامتناع. و هو لا يظهر، فلا تبطل الربوبيّة، لأنّه لا وجود لعينٍ إلّا بربّه، و العين موجودةٌ دائماً فالربوبيّة

٢١

لا تبطل دائماً).

«سرّ الربوبية» ما يتوقّف عليه من المربوبين - لأنّها من الأمور الإضافيّة -، و المربوب كلّ عينٍ و العين باقيةً على حالها في غياب الله أبداً، فلا يظهر ذلك السرّ أبداً، فلا تبطل الربوبية أبداً. فعنى قوله: «و العين موجودة دائماً» أي: في الغيب.

(وكلّ^{٢٠٧} مرضيّ محبوب، و كلّ ما يفعل المحبوب محبوب^[١٣٩]، فكلّه مرضيّ لأنّه لافعل للعين، بل الفعل لربّها فيها. فاطمأنت العين أن يُضاف إليها فعل، فكانت راضيةً بما يظاهر فيها و عنها من أفعال ربّها مرضيةً تلك الأفعال، لأنّ كلّ فاعلٍ و صانع راضٍ عن فعله و صنعته، فإنّه و في فعله و صنعته حقّ ما هي عليه؛ ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [٢٠/٥٠]، أي: بيّن أنّه أعطى كلّ شيءٍ خلقه).^{٢٠٨} مطلوب الرّبّ من المربوب أن يكون مظهرًا له يظهر فيه أفعاله و آثاره على وفق إرادته، و المربوب مطيعٌ له فيما أراد بقابلتيه مظهرٌ لربوبيّته. فهو مرضيّ عنه بإظهاره له الربوبية و إبقائها عليه، لافعل له /SB86/ إلّا قابلتيه و تحصيل مراده، فكلّه مرضيّ محبوب - ذاته و صفته و فعله -، إذ ليس إليه إلّا تمكين الرّبّ من فعله، و هو عين مراده.

و الفعل إنّما كان للرّبّ، فقامت عين المربوب مطوعةً بما أراد ربّها من إظهاره^{٢٠٩} و إظهار صفاته و أفعاله، راضيةً بما أراد منها مرضيةً. و كلّ فاعلٍ /MB39/ راضٍ بفعله محبٌّ له، فإنّه أتى به على وفق إرادته و لم ير من المربوب إلّا مساعدته في ذلك حتّى و في حقّ صنعته، فكلٌّ من العبد و ربّه راضٍ مرضيّ؛ أعطى الرّبّ المطلق خلق كلّ شيءٍ بربوبيّته - الّتي تخصّ ذلك الشيء - على وفق إرادة الرّبّ الخاصّ به - أعني: الاسم الّذي يرّبه به - و طاعة المربوب، فوفّى حقّه بمقتضى عينه.

﴿ثُمَّ هَدَى﴾ [٢٠/٥٠] أي: بيّن للمربوب بفعل ربّه فيه أنّه الّذي فعل فيه و ظهر عليه بهذا الفعل و الخلق الّذي سأله بلسان عينه؛

(فلا يقبل النقص) و لا الزيادة لتطابق إرادة الرّبّ و سؤال المربوب، و هما مقتضى

المشيئة الذاتيّة.

- ٣ (فكان إسماعيل بعثوره على ما ذكرناه عند ربّه مرضياً، وكذا كلّ موجودٍ عند ربّه مرضيًّا) على ما ذكرناه من أنّ ربّه ما أراد منه إلّا ما ظهر عليه، وأنّ عينه بقابليتها ما طلبت من الربّ إلّا ما أظهره عليها من صفاته وأفعاله. ولهذا لما سئل جنيد - قدس الله روحه - [١٤٠]: ما مراد الحقّ من الخلق؟ قال: «ما هم عليه!» [١٤١].
- ٦ (ولا يلزم إذا كان كلّ موجودٍ عند ربّه مرضياً - على ما بيّناه - أن يكون مرضياً عند ربّ عبدٍ آخر، لأنّه ما أخذ الربوبية إلّا من كلٍّ لا من^{٢١٠} واحدٍ، /SA87/ فما تعيّن له من الكلّ إلّا ما يناسبه، فهو ربّه). أي: كلّ واحدةٍ من الأعيان أخذت من الربوبية المطلقة - أي: من الربوبية بجميع الأسماء - ما يناسبها و يليق بها من ربوبيةٍ مختصةٍ - أي: باسمٍ خاصٍّ بها -، لا من واحدٍ - أي: ما أخذ الجميع من واحدٍ معيّنٍ - حتّى يلزم أنّه إذا كان كلّ واحدٍ مرضياً عند ربّه كان مرضياً عند ربّ عبدٍ آخر، لأنّ الربّ المطلق هو^{٢١١} ربّ الأرباب؛ ولكلّ ربٍّ خاصٍّ.
- ١٢ (ولا يأخذه أحدٌ من حيث أحديّته، ولهذا منع أهل الله التجلّي في الأحديّة)، لأنّ الأحديّة الذاتيّة هي بعينها كلّ بالأسماء، فلا يسعها إلّا الكلّ، ولا تتجلّى بذاتها إلّا لذاتها.
- ١٥ (فإنّك إن نظرت به فهو الناظر نفسه، فما زال ناظراً نفسه بنفسه، وإن نظرت به فزالت الأحديّة بك، وإن نظرت به وبك^{٢١٢} فزالت الأحديّة أيضاً. لأنّ ضمير «التاء» في «نظرته» ما هو عين المنظور، فلا بدّ من وجود نسبةٍ ما اقتضت أمرين -: ناظراً ومنظوراً -، فزالت الأحديّة وإن كان لم ير إلّا نفسه بنفسه. ومعلومٌ أنّه في هذا الوصف ناظرٌ ومنظورٌ، فالمرضيّ لا يصحّ أن يكون مرضياً مطلقاً إلّا إذا كان جميع ما يظهر به من فعل الراضي فيه).
- ٢١ هذا دليلٌ على أنّ التجلّي يقتضي الكثرة لإقتضائه وجود المتجلّي والمتجلّى له - لكونه أمراً نسبياً -، فكلّ أحدٍ مرضيٍّ عند ربّه الخاصّ لا مطلقاً. إلّا الإنسان الكامل الذي فيه جميع صفات الراضي المطلق وأفعال التي يظهر بها الربّ المطلق، فيكون الحقّ ناظراً ومنظوراً في هذا الوصف راضياً مرضياً لا غير. فيكون ربّ هذا الإنسان هو /SB87/ الربّ

المطلق، كقول الكامل: ﴿رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ [٢٠/٥٠]، ﴿رَبَّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [١٨/١٤].

٣ (ففضل إسماعيل غيره من الأعيان بما نعتة الحقّ به ^{٢١٣} من كونه عند ربّه مرضياً. وكذلك كلّ نفس مطمئنّة قيل لها ﴿ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ﴾، فما أمرها ^{٢١٤} أن ترجع إلّا إلى ربّها الذي دعاها فعرفته من الكلّ ﴿رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي﴾ [٢٩ - ٨٩/٢٨] من حيث ما لهم هذا المقام. فالعباد المذكورون هنا كلّ عبدٍ عرف ربّه - تعالى - واقتصر عليه ولم ينظر إلى ربّ غيره مع أحديّة العين، لا بدّ من ذلك!).

٦ ظاهر، فإنّ الإطمئنان لا يكون إلّا إذا أطاعت النفس ربّها في جميع أوامره و نواهيه الّتي دعاها إليها فأجابته بها، فتكون راضيةً /MA40/ مرضيّةً عند ربّها فتدخل في عبادته من حيث إنّ لهم مقام الرضا، فلم تنظر إلى ربّ غيرها من النفوس مع أحديّة ربّ الكلّ بحسب الذات، فإنّ عين جميع الأسماء ليست إلّا ذاتاً واحدة. ﴿وَأَدْخُلِي جَنَّتِي﴾ [٨٩/٣٠] الّتي بها ستري، وليست جنّتي سواك، فأنت تسترني بذاتك!).

١٢

«الجنّة»: المرّة من «الجنّ»، وهو: السّتر [١٤٢]. ولما كان العبد مظهرًا لربّه كان سترًا له بكونه، وكان ملائمًا لربّه في مظهريّته له وكون أفعاله أفعاله، فيحبّه ^{٢١٥} ويحبّ أفعاله، فهو جنّة ربّه.

١٥

(فلا أعرف إلّا بك، كما أنّك لا تكون إلّا بي)، فكما لا يوجد العبد إلّا بربّه - لأنّه موجودٌ بوجوده - فكذلك لا يعرف الربّ إلّا بالعبد، لأنّه مظهره ومُظهره - كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [٤١/٥٣]؛ وقال عليه الصّلاة والسّلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» [١٤٣] -/SA88/.

(فمن عرفك عرفني، وأنا لا أعرف، فأنت لا تُعرف!). وقد ثبت أنّ الله لا يعرف بالحقيقة - إذ لا يعرفه إلّا هو -، فعبدّه الأكمل - الَّذي هو مظهر الحقّ الأعظم - لا يعرفه غيره.

٢١ (فإذا دخلت جنّة دخلت نفسك، فتعرف نفسك معرفةً أخرى غير المعرفة الّتي عرفتَها حين عرفت ربّك بمعرفتِك إيّاها). أي: إذا أمرك بدخول جنّته - لرضاه عنك -

- دخلت نفسك فعرفت بها معرفة غير المعرفة الأولى، لأن المعرفة التي عرفته بها من معرفتك نفسك أفادتك معرفة أن النقائص و المذام من نفسك، و الكمالات و المحامد من ربك، فجعلت نفسك جنّة و سترًا من إضافة النقائص و المذام إليه، و جعلت ربك جنّة و سترًا لك من إضافة^{٢١٦} الكمالات و المحامد إلى نفسك. و هذه المعرفة هي معرفة نفسك من ربك، فعرفت بها أنك مظهره و مستواه و عرشه و مجلاه، و لافعل فيك و بك الآله؛ فتضيف في هذه المعرفة الشهوديّة جميع الكمالات التي أضفت إلى ربك في تلك المعرفة الغيبيّة إلى نفسك من حيث إنها أفعال الله فيك و بك؛ و كذا المظهريّات، و لا تضيف إلى المظهر فعلاً.
- (فتكون صاحب معرفتين: معرفة به من حيث أنت) - أي: من حيث نفسك و أحكام الإمكان التي تلزمها، و هي المعرفة الأولى الإستدلاليّة - (و معرفة به^{٢١٧} بك من حيث هو لا من حيث أنت)، أي: و معرفة بذاتك بسببه من حيث هو و أحكام الوجوب التي له، و هي المعرفة الثانية.
- ١٢ ف «الباء» /SB88/ في «به» في «المعرفة الأولى» صلة المعرفة، أي: معرفتك به من حيث أنت غيره. و في «المعرفة الثانية» ليست «الباء» في «به» صلة لها، بل في «بك» و في «به» باء السببيّة، أي: معرفتك نفسك بسبب معرفتك ربك من حيث هو لا من حيث أنت؛ أو للإستعانة - كما في قولك: كتب بالقلم^{٢١٨} -.
- و في الحقيقة هذه الثانية معرفته إيّاه بنفسه في صورتك، فلا لك معرفة، إذ الفعل له. و يجوز أن تكون «الباء» الثانية أيضاً صلة «المعرفة»، و «بك» بدل من الضمير بتكرير العامل - كقوله: ﴿لِلَّذِينَ اسْتَضَعُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ﴾ [٧/٧٥] - فتكون معرفتك بك معرفته به من حيث هو، فيرجع المعنى إلى الوجه الأوّل في التحقيق. و يشهد به قوله:
- (فَأَنْتَ عَبْدٌ وَأَنْتَ رَبٌّ
لِمَنْ لَهُ فِيهِ أَنْتَ عَبْدٌ)
- ٢١ «فأنت عبد» باعتبار المعرفة الأولى لظهور سلطانه عليك، و معرفتك له بصفاته الفعلية من انفعالات نفسك - كمعرفة غضبه و رضاه من خوفك و رجائك -؛ «و أنت رب» باعتبار المعرفة الثانية مطلقاً، للرب الخاص الذي «أنت فيه عبد» له، لظهور سلطانه عليه من

حيث إجابته لسؤالك، و على من دونك من الأرباب المتعينة و العبيد.

(وَأَنْتَ رَبُّ وَ أَنْتَ عَبْدٌ لِمَنْ لَهُ فِي الْخِطَابِ عَهْدٌ)

٣ «و أنت رب» لما ذكر باعتبار الفناء فيه و البقاء به بالمعرفة الثانية، «و أنت عبد لمن»

/MB40/ خاطبك بخطاب ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، فقلت: ﴿بَلَى﴾ [٧/١٧٢].

(فَكُلُّ عَقْدٍ عَلَيْهِ شَخْصٌ يَحِلُّهُ مِنْ سِوَاهُ عَقْدٌ)

٦ أي: «فكل» ما يعتقده «شخص يحله» اعتقاد شخص آخر، فإن «عبد اللطيف» على عقد يحله «عبد القهار»، و «عبد الظاهر» على اعتقاد يحله «عبد الباطن»، و هكذا كل أحد.

/SA89/ (فرضى الله عن عبيده) لأنه بكل اسم من أسمائه ربُّ لعبدٍ رضى عنه ربّه و

٩ رضى هو عن ربّه، (فهم مرضيَّون و رضوا عنه) كلّهم، (فهو مرضيٌّ؛ فقابلت الحضرتان تقابل الأمثال، و الأمثال أضدادٌ - لأنّ المثليين لا يجتمعان، إذ لا يتميَّزان -). أي: قابلت حضرات الأرباب و حضرات العبيد تقابل الأمثال، لأنّ كل واحدةٍ منها راضيةٌ مرضيّةٌ بالنسبة إلى الأخرى، و الأمثال من حيث يمتنع اجتماعها أضدادٌ - لأنّ المثليين لا يجتمعان، إذ لو اجتمعا لم يتميَّزا -.

(و ما ثمَّ إلّا متميِّزٌ فما ثمَّ مثلٌ فما في الوجود مثلٌ، فما في الوجود ٢١٩ ضدُّ)، أي: و ما

١٥ في الحضرة الإلهية إلّا متميِّزٌ مع كون الجميع في الوجود، الذي هو حقيقة واحدة. فلامثليّة في الوجود فلاضديّة، إذ لو كانت لكانت ضديّة المثليّة، إذ لاتضادّ في الحقيقة الواحدة؛ (فإنّ الوجود حقيقةٌ واحدةٌ و الشيء لا يضادّ نفسه). فتلك الحقيقة تعيّنت في مراتب متميِّزة عقلاً، فالمظهر عين الظاهر و بالعكس، لأنّ التعيّينات صفاتها و شؤونها و العين واحدة.

(فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا الْحَقُّ لَمْ يَبْقَ كَائِنٌ فَمَا تَمَّ مَوْصُولٌ وَ مَا تَمَّ بَائِنٌ
بِذَا جَاءَ بُرْهَانُ الْعَيَانِ فَمَا أَرَى بِعَيْنِي ٢٢٠ إِلَّا عَيْنُهُ إِذْ أَعَايِنُ

٢١ ﴿ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾ [٩٨/٨] أن يكونه لعلمه بالتمييز)، أي: ذلك الرضا من

الجانبيين لمن خشي أن يكون الربّ لعلمه بامتياز مرتبة العبد عن مرتبة الربّ، فوقف على مركز عبد أنيته مرضياً عند ربّه راضياً بربوبيّته لرضاء ربّه بعبوديّته، قضاءً لحقّ التمييز مع

كون الحقيقة واحدة.

لما (دلنا على ذلك) - أي: على التمييز - (جهل أعيان في الوجود بما أتى به عالم، فقد وقع التمييز بين العبيد) - أي: بين العارف وبين غير العارف - (فقد وقع التمييز بين /SB89/ الأرباب)، لأنَّ العبد لا يُظهر إلا ما أعطاه الرب، و الرب ما يعطي^{٢٢١} إلا ما سألَه العبد بلسان استعداد عينه.

(و لو لم يقع التمييز) - أي: بين الأرباب - (لُفِّسَ الاسم الواحد الإلهي من جميع وجوهه بما يفسر الآخر) - أي: «به»، فحذف للعلم به. - (و «المعز» لا يفسر بتفسير «المذل» إلى مثل ذلك) من عدم تفسير كل اسم بتفسير مقابله، «كالنافع» و «الضار»، و «الجليل» و «الجميل» و نحو ذلك؛

(لكنه هو من وجه الأحديّة - كما تقول في كل اسم أنه دليل على الذات و على حقيقته من حيث هو، فالمسمى واحدٌ -، «فالمعز» هو «المذل» من حيث المسمى ليس «المذل» من حيث نفسه و حقيقته، فإنَّ المفهوم يختلف في كل واحدٍ منهما)، ظاهرٌ و معلومٌ ممّا مرّ.

(فَلَا تَنْظُرْ إِلَى الْحَقِّ وَ تَعْرِيه عَنِ الْخَلْقِ)

أي: الحقيقة تستلزم الخلقية - استلزام الرب للمربوب و الخالق للمخلوق و الإله للمألوه - لما بينهما من التضايف، فلا يلاحظ أحدهما بدون الآخر.

(و لَا تَنْظُرْ إِلَى الْخَلْقِ وَ تَكْسُوهُ سِوَى الْحَقِّ)

و كذا عكسه، لأنَّ الاستلزام في التضايف من الجانبين؛ و لأنَّ الخلق إذا نظرته من غير خلعه الحق بقي على عدمه الأصلي، لأنه لم يوجد إلا بوجوده.

(و نَزْهَهُ وَ شَبَّهَهُ وَ قُمْ فِي مَقْعَدِ الصِّدْقِ)

و «نزّهه» عن أن يكون متعيناً بتعينٍ فيشبهه متعيناً آخر، فيلزم الشرك؛ «و شبّهه» بالخلق من حيث الحقيقة فيكون عين كل متعين، إذ لا موجود سواه فهو هو. أي: فاجمع بين التنزيه و التشبيه بنفي ما سواه مطلقاً، فتقوم في «مقعد الصدق» - : في مقام التوحيد الذاتي

MA41/ والجمع SA90/ بين المطلق والمقيد..

(وَكُنْ فِي الْجَمْعِ إِنْ شِئْتَ وَإِنْ شِئْتَ فَنِي الْفَرْقِ)

«وكن في الجمع» بالنظر إلى الحق بدون الخلق، فإن الوجود ليس إلا له، بل هو هو؛ «وإن شئت» لاحظت الخلق في الحق بتعدد الواحد بالذات الكثير بالأسماء والتعينات، فكنت «في الفرق» باعتبار التعينات الخلقية واندراج الهوية الحقيقية في الهذية الخلقية.

(تَحْزُ بِالْكُلِّ - إِنْ كُلُّ تَبْدِي - قَصَبَ السَّبْقِ)

«تحز» جواب الشرط، أي: إن كنت في الجمع وفي الفرق بعد الجمع بحسب المشيئة «تحز قصب السبق» بالكلّ منها، «إن كلُّ» منها «تبدى» لك^{٢٢٢} بحيث لا تحتجب بأحدهما عن الآخر، فتشهد الحقّ خلقاً والخلق حقاً والحقّ حقاً والخلق خلقاً، فلا يحجبك أحد الشهودين عن الآخر ولم يفتكك شهود، لأنّ الكلّ ليس إلا هو ولا يختلف إلا بالاعتبارات.

(فَلَا تُفْنِي وَلَا تَبْقِي وَلَا تُفْنِي وَلَا تَبْقِي)

«فلا تفني» عند كونك حقاً عن الخلقية، «و لا تبقي» حقاً بلا خلق، فإن الحقيقة واحدة، فلك أن تكون حقاً بلا خلق أو خلقاً بلا حق أو حقاً و خلقاً معاً. «و لا تُفني» الخلق عند تجلّي الحق، فإنه فإن حقيقة في الأزل فكيف تفنيه؟! «و لا تبقي» الحق فإنه باقٍ لم يزل؛ ولك أن تثبتها واحداً في وجود واحد لا معاً.

(وَلَا يُلْقِي عَلَيْكَ الْوَحْيُ فِي غَيْرٍ وَلَا تُلْقِي)

وإذا كان الوجود واحداً لا غير، فإن كنت عبداً «يُلقي عليك الوحي» منك فيك لا من غيرك ولا في غيرك، وإن كنت رباً «تلقي» في غير.

(الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، والحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات) SB90/ لما كان الكمال المطلق للحضرة الإلهية الموصوفة بالجلال والعظمة والجمال والأبهة ذاتياً، والثناء إنما يكون بذكر تلك النعوت فهي طالبة للثناء والحمد بالذات

- و الثناء لا يتوجّه بصدق الوعيد أصلاً، بل بصدق الوعد -، لزم أن يكون صادق الوعد.
- (فيثني عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز ٢٢٣ ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ﴾ [١٤/٤٧]، لم يقل: «و وعيده»، بل قال: ﴿وَنَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾ [٤٦/١٦]. فوعد التجاوز (مع أنه توعدّ على ذلك. فأثني على إسماعيل بأنه كان صادق الوعد، وقد زال الإمكان في حقّ الحقّ)، يعني: لما أثني الله - تعالى - على إسماعيل بصدق الوعد توجّه الثناء به، والحضرة الإلهيّة طالبة للثناء، فلزم أن يكون الله صادق الوعد على سبيل الوجوب لا الإمكان، (لما فيه من طلب المرجّح) أي: لما في الإمكان من طلب المرجّح، و لا تتوقّف صفةٌ ما من صفات الله على شيءٍ، فتحقّق وجوب صدق وعده، وقد وعد التجاوز، فوجب التجاوز لكونه من جملة وعده.
- (فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا صَادِقُ الْوَعْدِ وَحْدَهُ)
- أي لا صادق الوعيد، لوجوب صدق وعده بالتجاوز و عدم تنفيذ الوعيد، لقوله: ﴿وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ﴾ - أي: آيات الوعيد - ﴿إِلَّا تَخْوِيفاً﴾ [١٧/٥٩] ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [٢/١٨٧]. ولأنّ الثناء لا يتوجّه بالوعيد والحضرة طالبة للثناء - كما ذكر -.
- فثبت أن الإيعاد إنّما يكون للتخويف لا لإيقاع الوعيد الزائل إمكان تحقيقه بتحقيق تحقيق الوعد بالتجاوز، ولمنافاة تحقيق الوعيد للثناء.
- وَمَا /SA91/ لِوَعِيدِ الْحَقِّ عَيْنُ تُعَايُنٍ)
- وَأِنْ دَخَلُوا دَارَ الشَّقَاءِ فَإِنَّهُمْ
- عَلَى لَذَّةٍ فِيهَا نَعِيمٌ مُبَايِنٌ
- وَبَيْنَهُمَا عِنْدَ التَّجَلِّي تَبَايُنٌ
- وَذَاكَ لَهُ كَالْقَشْرِ وَالْقَشْرُ صَائِنٌ
- يُسَمَّى عَذَاباً مِنْ عَذُوبَةِ طَعْمِهِ
- لما تقرّر أن المواعيد لا بدّ من تحقيقها والإيعاد قد يُجاوز عنه ولا يؤخذ بما أوعد عليه -
- كما قال بعض التراجم في مقام العفو:
- وَأِنِّي إِذَا أَوْعَدْتُهِ أَوْ وَعَدْتُهِ
- لُخْلِفَ إِيْعَادِي وَ مُنْجِزُ مَوْعِدِي [١٤٤] -
- MB41/ قال: «وإن دخلوا دار الشقاء» - وهي: جهنّم - لاستحقاقهم العقاب فلا بدّ أن

يؤول أمرهم إلى الرحمة - لقوله: «سبقت رحمتي غضبي» [١٤٥] -، فينقلب العذاب في العاقبة عذاباً. و ذلك أن أهل النار إذا دخلوها و تسلط العذاب على ظواهرهم و بواطنهم هلكهم الجزع و الاضطراب، فيكفر بعضهم ببعض و يلعن بعضهم بعضاً متخاصمين متقاولين - كما نطق به كلام الله في مواضع - . و قد ﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ [١٨/٢٩] فطلبوا أن يخفف عنهم العذاب، أو أن يقضى عليهم - كما حكى الله عنهم بقوله: ﴿يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [٤٣/٧٧] أو أن يرجعوا إلى الدنيا -، فلم يجابوا إلى طلباتهم، بل أخبروا بقوله: ﴿لَا يُخَفِّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ﴾ [٢/٨٦]. و خوطبوا بمثل قوله: ﴿إِنَّكُمْ مَّا كُنْتُمْ﴾ [٤٣/٧٧]، ﴿أَخْسَرُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ [٢٣/١٠٨]. فلما يسوا و ظنوا أنفسهم على العذاب و المكث على مر السنين و الأحقاب، و تغلّلوا بالأعداء و مالوا إلى الإصطبار و قالوا: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجَزَغْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَحِيصٍ﴾ فعند ذلك /SB91/ رفع الله العذاب عن بواطنهم و خبت ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةِ * الَّتِي تَطْلُعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ﴾ [٧ - ١٠٤/٦]. ثم إذا تعودوا بالعذاب بعد مضي الأحقاب ألفوه و لم يتعدّوا بشدّته بعد طول مدّته و لم يتألّموا به و إن عَظُمَ.

ثم آل أمرهم إلى أن يتلذّذوا به و يستعذبوه حتّى لو هبّ عليهم نسيمٌ من الجنّة استكرهوه و تعذبوا به - كالجعل و تأذيه برائحة الورد، لتألفه بنتن الأرواث و التناسب الحادث بين طباعه و القاذورات - . فذلك نعيمهم الذي تباين نعيم أهل الجنان و الأمر واحدٌ - أي: أمر الإلتذاد و التنعم بينهم و بين أهل الجنان واحدٌ - . و اشتتمزأهم عن نعيم الجنان كاشتمزأ أهل الجنّة عن عذاب النيران، و بينهما - أي: بين نعيم أهل الجنّة و نعيم أهل النار - عند تجلّي الحقّ في صورة الرحمة بونٌ بعيدٌ!

ولهذا ورد في الحديث: «سينبت في قعر جهنم الجرجير و لا ينبت الورد و الفرير» [١٤٦]، فإن نعيم أهل النار من رحمة أرحم الراحمين - لحدوته بعد الغضب و العذاب -، و نعيم أهل الجنّة من حضرة الرحمن الرحيم و الامتنان الجسيم.

فإذا آل العذاب إلى نعيمٍ يسمّى «عذاباً» من عذوبة طعمه، فيكون الأمر بينهم و بين أهل

الجنة في العذوبة واللذة واحداً.

و ذلك - أي: نعيم أهل النار - لنعيم أهل الجنة كالقشر، لكثافة ذلك و لطافة هذا - كالتين
و النخالة للحمار و البقر و لباب البرّ للإنسان و البشر -.

٣

و «القشر صائن» أي: حافظ اللب^{٢٢٤}؛ فكذا أهل النار محاملٌ يتحمّلون المشاقّ لعامة
العالم، و أهل الجنة مظاهر يحققون المعارف و الحقائق لعامة الآخرة، فيحفظونهم عن
الشدائد و يفرّغونهم لملازمة المعابد.

(فَصْ حِكْمَةٍ رُوحِيَّةٍ فِي كَلِمَةٍ يَعْقُوبِيَّةٍ)

9 SA92/ إِنَّمَا خَصَّتْ ٢٢٥ «الكلمة اليعقوبية» بـ «الحكمة الروحية»، لغلبة الروحانية عليه،
 ولذلك بنى الكلام في هذا الفصل على الدين، فإنَّ الدين الأصل القيم هو ما عليه الروح
 الأنسانيَّ حسب الفطرة من التوحيد وإسلام الوجه لله - كما قال: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ
 ١٢ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [٣/٣٠] - . ولهذا وصَّى بها يعقوب بنيه
 بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ أَصْطَفَى لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [٢/١٣٢]. وذلك هو
 الدين المعروف بين الأنبياء المتفق عليه المعهود المذكور في قوله: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا
 ١٥ وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا/MA42/ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ
 وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [٤٢/١٣].

و لأنَّ الروح إذا بقي على فطرته ولم يتدنَّس بأحكام النشأة والعادة دبَّرَ البدن وقواه
 الطبيعية تديراً يؤدي إلى صلاح الدارين، وهو الانقياد لأمر الله مع بقاء الروح الفاضل من
 ١٨ عند الله، والمدد النازل مع الأنفاس عليه للاتِّصال الأزليِّ بينه وبين الحقّ - تعالى -؛ ألا ترى
 إلى قوله: ﴿لَا تَيَاسُؤُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْئَاسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ
 ٢١ الْكَافِرُونَ﴾؟ [١٢/٨٧].

و من خاصية الروح ذوق الأنفاس و علمها وقوة المحبة والعشق و سلطان التجلي
 الإلهي في الشَّم من قوله - عليه الصلاة والسلام - : «الأرواح تشام كما تشام الخيل» [١٤٧]؛ و

من ثمَّ وجد ریح یوسف فی کنعان من مصر حیث قال: ﴿إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُون﴾ [١٢/٩٤]. وقال النبی - صلی الله علیه و سلم -: «إِنِّي لَأَجِدُ نَفْسَ الرَّحْمَنِ مِنْ قَبْلِ الْيَمَنِ» [١٤٨]. ٣

٦ (الدين دينان: دينٌ عند الله و عند من عرّفه الحق - تعالى - و من عرّفه من عرّفه الحق؛ و دينٌ عند الخلق و قد اعتبره الله).

٩ «الدين» في اللفظ يطلق /SB92/ بمعنى الإنقياد، و بمعنى الشرع الموضوع من عند الله، و بمعنى الجزء [١٤٩]. و المراد ههنا الإنقياد - كما يأتي -.

١٢ و الدين الذي عند الخلق طريقةٌ محمودةٌ مصطلحٌ عليها بين طائفةٍ من أهل الصلاح، استحساناً منهم يؤدّي إلى سعادة المعاد و المعاش؛ و إنّما اعتبره الله لأنّ الغرض منه موافقٌ لما أَراده الله من الشرع الموضوع من عنده.

١٥ (فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه الله و أعطاه الرتبة العليّة على دين الخلق، فقال - تعالى - : ﴿وَوَصَّي بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [٢/١٣٢] أي: منقادون إليه) ظاهراً بآتيان ما أمر به طوعاً، و باطناً بترك الاعتراض و حسن قبول الأحكام بطيب النفس و نقائها من الجرح، كما قال - تعالى - : ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ [٤/٦٥]. ١٨

(و جاء الدين «بالألف و اللام» للتعريف و العهد، فهو دينٌ معلومٌ معروفٌ، و هو قوله - تعالى - : ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [٣/١٩]، و هو الإنقياد. فالدين عبارةٌ عن انقيادك)، غنيٌّ عن الشرح. ٢١

(و الذي من عند الله هو الشرع الذي انقادت إليه، فالدين الإنقياد؛ و الناموس هو الشرع الذي شرعه الله - تعالى -). فرّق بين الدين و الشرع المسمّى بـ «الناموس»

بأنّ الدين منك لأنّه انقيادك لأمر الله، والشرع من الله لأنّه حكم الله - تعالى - .

(فمن اتّصف بالانقياد لما شرعه الله له فذلك الذي قام بالدين و أقامه - أي:

٣ أنشأه، كما «تقيم الصلاة» - ، فالعبد هو المنشيء للدين، و الحقّ هو الواضع /SA93/

للأحكام، فالانقياد عين فعلك. فالدين من فعلك، فمأسدت إلّا بما كان منك). لما كان

الدين هو الانقياد و الانقياد فعلك كنت فاعل الدين و منشئه، و لأنّ السعادة صفة لك و

٦ الصفة الحاصلة لك لا تكون إلّا من فعلك، فمأسدتك من فعلك، لأنّ كلّ فعلٍ اختياريّ لا بدّ

أن يخلف^{٢٢٦} أثرًا في نفس الفاعل. فإذا انقدت لأوامره فقد أطعته، وإذا أطعته أطاعك و أفاد

كمالك - كما قال: «أنا جليس من ذكرني، و أنيس من شكرني و مطيع من أطاعني» [١٥٠] - .

٩ (فكما أثبت السعادة لك ما كان فعلك، كذلك ما أثبت الأسماء الإلهية إلّا أفعاله، و

هي أنت و هي المحدثات، فبآثاره سمّي «إلهًا» و بآثارك سميت «سعيدًا»). أي: ما

أسعدك إلّا فعلك، كما أنّ الأسماء الإلهية لم يثبتها له إلّا أفعاله و هي المحدثات، فإنّ الخالق و

١٢ الرزاق و الإله و الربّ لم يثبتها له إلّا المخلوق و المرزوق و المألوه و المربوب التي هي آثار

الخلق و الرزق و الألوهية و الربوبية؛ فكما كان /MB42/ الأصل بآثاره مسمّى الأسماء

فكذلك سميت بآثارك سعيدًا.

١٥ (فأنزلك الله - تعالى - منزلته إذا أقمت الدين و انقدت إلى ما شرعه لك) فجعلك

مطاعاً كاملاً بفعلك كما هو، لأنّ السعادة هي كمالك المخصوص بك.

(و سأبسط في ذلك - إن شاء الله تعالى - ما تقع به الفائدة بعد أن نبين الدين

١٨ الذي عند الخلق الذي اعتبره الله. فالدين كلّ الله)، لأنّ الانقياد ليس إلّا له، سواءً

انقدت إلى ما شرعه الله، أو إلى ما وضعه الخلق من النواميس الحكيمية، لأنّه لا ربّ غيره.

(و كلّه منك لا منه) - لأنّ الانقياد إنّما هو منك لا منه - (إلّا بحكم الأصالة)، لما ذكر أنّ

٢١ أصل الفعل منه لا من المظاهر، و المنقاد إليه - سواءً كان مأموراً به من عند الله أو /SB93/ من

عند الخلق - مأموراً به في الأصل من الله و لله.

(قال الله - تعالى - : ﴿وَرُهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾ [٥٧/٢٧]، و هي النواميس الحكيمية

- التي لم يجيء الرسول المعلوم بها في العامة من عند الله بالطريقة الخاصة المعلومه في
 العرف). «الباء» في قوله: «بالطريقة الخاصة» متعلّقة بـ «ابتدعوها»، أي: رهبانية
 ٣ اخترعوها بوضع تلك الطريقة الخاصة المعلومه في عرف خاص، كطريقة التصوّف في
 زماننا، فإنّها نواميس حكميّة لم يجيء الرسول المعلوم في زمان اختراعها - كمحمّد صلى الله
 عليه وسلّم في زماننا - بها في عموم الناس من عند الله. فإنّها طريقة أهل الخصوص من أهل
 ٦ الرياضة السالكين طريق الحق، لا تحملها العامة ولا تجب عليهم.
- (فلما وافقت الحكمة و المصلحة الظاهرة فيها) - أي: في تلك النواميس - (الحكم
 الإلهي في المقصود بالوضع المشروع الإلهي) وهو الكمال الإنساني، (اعتبرها الله
 ٩ اعتبار ما شرعه من عنده - تعالى -)، أي: كما اعتبر الذي شرعه الله - تعالى - من عنده
 (و ما كتبها الله عليهم)، فإن للخصوص من أهل الله حكماً خاصاً بهم، لاستعداد خاص
 وهبه الله لهم في العناية الأولى.
- (و لما فتح الله بينه و بين قلوبهم باب العناية و الرحمة من حيث لا يشعرون، و
 ١٢ جعل في قلوبهم تعظيم ما شرعوه يطلبون بذلك رضوان الله، على الطريقة النبويّة
 المعروفة^{٢٢٧} بالتعريف الإلهي). أي: و لما خصّوا بمزيد عناية و رحمة رحيميّة من غير
 ١٥ شعورٍ منهم بها، صدّقت إرادتهم و ازداد شوقهم، فوقع في قلوبهم من الله تعظيم ما شرعوه
 من النواميس التي وضعها حكماؤهم و عظماءهم زيادةً على الطريقة النبويّة طالبين بذلك
 رضا الله.
- و في بعض النسخ: «على غير الطريقة النبويّة»، /SA94/ فإن صحّت الرواية فمعناها:
 «تعظيم ما شرعوه على وضع غير الذي شرع الله لهم من زيادةٍ عليه غير مشروعة»، لا:
 «على وضعٍ ينافيه»، فإنّ ذلك غير مقبولٍ!
- و ممّا تبه الله عليه علّم أن العبادة الزائدة على المشروع من مستحسنات المتصوّفة -
 ٢١ كحلق الرأس و لبس الخلق و الرياضة بقلّة الطعام و المنام، و المواظبة على الذكر و الجهر
 به - . و سائر آدابهم ممّا لا ينافي الشرع ليس ببدعةٍ منكّرةٍ، و إنّما المنكرة هي البدعة التي

تخالف السنة.

(فَقَالَ : ﴿فَمَا رَعَوْهَا﴾ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ شَرَعُوهَا وَشَرَعْتَ لَهُمْ ﴿حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾
٣ ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ﴾ [٥٧/٢٧]. وَكَذَلِكَ اعْتَقَدُوا). إِنَّمَا فَسَّرَهَا عَلَى الْمَعْنَى، لِأَنَّ
الاستثناء منقطع، معناه: مَا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ^{٢٢٨} لَكِنَّمَا ابْتَدَعُوهَا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ، فَمَا رَعُوهَا
حَقَّ رِعَايَتِهَا إِلَّا لِذَلِكَ. وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ النَّفْيَ حَتَّى يَكُونَ: «فَمَا رَعُوهَا حَتَّى الْفَسَاقُ مِنْهُمْ»
٦ فَتَفْسِيرُهُ صَحِيحٌ، لِأَنَّ الَّذِينَ ابْتَدَعُوهَا فَقَدْ رَعُوهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ، وَكَانَ
اعْتِقَادُهُمْ ذَلِكَ. (﴿فَأَتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ﴾) وَهُمْ الْمُرَاعُونَ إِيَّاهَا حَقَّ
رِعَايَتِهَا، لِأَنَّ إِيْمَانَهُمْ مِيرَاثَ عَمَلِهِمُ الصَّالِحِ. (﴿وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ﴾) - أَي: مِنْ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ
٩ شَرَعَ فِيهِمْ هَذِهِ الْعِبَادَةُ - ﴿فَاسْقُون﴾ [٥٧/٢٧]، أَي: خَارِجُونَ عَنِ الْإِنْقِيَادِ إِلَيْهَا وَ
الْقِيَامَ بِحَقِّهَا. وَ مَنْ لَمْ يَنْقُدْ إِلَيْهَا لَمْ يَنْقُدْ إِلَيْهِ مَشْرَعُهُ بِمَا يَرْضِيهِ (MA24/ أَي: مَشْرَعُهُ
بِالْأَصَالَةِ - الَّذِي هُوَ الْحَقُّ - ، فَإِنَّ الَّذِينَ وَضَعُوهَا وَضَعُوهَا لِلَّهِ، فَلَا إِنْقِيَادَ لَهَا هُوَ الْإِنْقِيَادُ لِلَّهِ
فَيُؤْجِرُهُ، فَيُلْزَمُ أَنَّ مَنْ لَمْ يَنْقُدْ إِلَيْهَا وَلَمْ يَطِيعِ اللَّهَ بِرِعَايَتِهَا كَمَا يَنْبَغِي لَمْ يَطِيعِ اللَّهَ بِمَا يَرْضِيهِ.

(لَكِنِ الْأَمْرُ يَقْتَضِي الْإِنْقِيَادَ)، لِأَنَّهُ وَضَعَ /SB94/ لِذَلِكَ.

(وَبَيَانُهُ: أَنَّ الْمَكْلَفَ إِمَّا مَنْقَادٌ بِالمُوَافَقَةِ؛

وَأَمَّا مُخَالَفٌ؛

فَالْمُوَافِقُ الْمَطِيعُ لَا كَلَامَ فِيهِ، لِبَيَانِهِ) أَي: لِمَا بَيَّنَّ.

(وَأَمَّا الْمُخَالَفُ، فَإِنَّهُ يَطْلُبُ بِخِلَافِهِ الْحَاكِمَ عَلَيْهِ مِنَ اللَّهِ أَحَدَ أَمْرَيْنِ) أَي: يَطْلُبُ أَنْ

يُحْكَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِأَحَدِ أَمْرَيْنِ:

(إِمَّا التَّجَاوُزَ وَالْعَفْوَ؛

وَأَمَّا الْأَخْذَ عَنْ ذَلِكَ. وَلَا يَدُّ مِنْ أَحَدِهِمَا، لِأَنَّ الْأَمْرَ حَقٌّ فِي نَفْسِهِ، فَعَلَى كُلِّ حَالٍ

٢١ قَدْ صَحَّ انْقِيَادُ الْحَقِّ إِلَى عَبْدِهِ لِأَفْعَالِهِ وَ مَا هُوَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَالِ، فَالْحَالُ هُوَ الْمُؤَثِّرُ). أَي:

لَا يَدُّ مِنَ الْعَفْوِ أَوْ الْأَخْذِ إِذْ لَا وَاسِطَةَ بَيْنَهُمَا. لِأَنَّ أَمْرَ اللَّهِ مَرْتَبٌ عَلَى اسْتِحْقَاقِ الْعَبْدِ، فَلَا يَجْرِي
مِنْ اللَّهِ عَلَيْهِ إِلَّا مَا هُوَ حَقٌّ لَهُ بِحَسَبِ مَا يَقْتَضِيهِ حَالُهُ، فَهُوَ حَقٌّ فِي نَفْسِهِ؛ فَعَلَى كُلِّ حَالٍ -

سواء كان العبد موافقاً أو مخالفاً - كان الحقّ منقاداً إليه لأفعاله بحسب اقتضاء حاله، فما أثر فيه إلا حاله.

٣ (فمن هنا كان الدين جزاءً - أي: معاوضة - بما يسرّ أو بما لا يسرّ فيما يسرّ، ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [٥/١١٩] - هذا جزاءٌ بما يسرّ - ، ﴿وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نَذْفُهُ عَذَاباً﴾ [٢٥/١٩] - هذا جزاءٌ بما لا يسرّ - ، ﴿وَنَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾ [٤٦/١٦] - : هذا جزاءٌ، فصَحَّ أَنَّ الدين هو الجزاء.

٦ وكما أَنَّ الدين هو الإسلام والإسلام عين الإنقياد فقد انقاد إلى ما يسرّ وإلى ما لا يسرّ، وهو الجزاء. هذا لسان الظاهر في هذا الباب)، وهو ظاهرٌ.

٩ (وَأَمَّا سرّه وباطنه: فَإِنَّه تجلّى في مرآة وجود الحقّ، فلا يعود على الممكنات من الحقّ إلا ما يعطيه ذواتهم في أحوالها، فَإِنَّ لهم في كلّ حالٍ صورةً فتختلف صورهم باختلاف أحوالهم، فيختلف التجلّي باختلاف الحال فيقع SA95/ الأثر في العبد بحسب ما يكون). أي: فَإِنَّ إنقياد^{٢٢٩} الحقّ للعبد - وهو الدّين بما يسرّ وبما لا يسرّ - تجلّى للحقّ باسم «الدّيان» في مرآة وجود الحقّ المتعيّن بصورة العبد. لا الحقّ المطلق الذي^{٢٣٠} يستدعيه حال العبد الدّين و غير الدّين، لأنّ الله - تعالى - شرع له من حضرة اسم «الهادي» و «المكلف» ما يصلحه، فتوجّه عليه القيام بما شرع - وهو إقامة الدين بالانقياد إليه - .

١٨ فَإِنَّ انقاد استدعى حاله التي^{٢٣١} هي موافقة الأمر الجزاء بما يسرّ، و التجلّي بما يوافق - و هو المسمّى بـ: «الثواب» - ؛ وإن لم ينقد إليه استدعى حاله من المخالفة الجزاء بما لا يسرّ، و التجلّي بما يخالفه - المسمّى بـ «العقاب» - ؛ فلا يعود على العباد من الحقّ إلا مقتضى أحوالهم، فَإِنَّ اختلاف أحوالهم بالموافقة و المخالفة يقتضي اختلاف صورهم، فتختلف تجلّيات الحقّ فيهم باختلاف صورهم، فتختلف آثار تلك التجلّيات فيهم بالثواب و العقاب.

٢١ (فما أعطاه الخير سواه و لا أعطاه ضدّ الخير غيره، بل هو منعٌ ذاتِه و معذبُها، فلا يذمّن إلا نفسه و لا يحمدن إلا نفسه. ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ [٦/١٤٩] في علمه بهم،

إذ العلم يتبع المعلوم). أي: علم الله أنهم يوافقون أو يخالفون الأمر من أحوال أعيانهم
الثابتة، فعلمه تابع لما في أعيانهم، فإذا وقع بعد الوجود ما علم من أحوالهم تجلّى لهم في صور
مقتضيات أحوالهم من الموافقة والمخالفة، فكان الجزاء الوفاق. فما الحجّة إلّا عليهم الله.

(ثمّ السرّ الذي فوق هذا في مثل هذه المسألة أنّ الممكنات على أصلها من العدم،
وليس وجوداً إلّا وجود الحقّ بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها و
أعيانها).

تحقق من السرّ الأوّل /SB95/ أنّ التجلّى بما يسرّ وما لا يسرّ من مقتضيات أحوال العبد.
ومن هذا السرّ أنّ الممكنات على عدمها الأصليّ، فإنّ الوجود ليس إلّا وجود الحقّ، فوجود
العبد هو وجود الحقّ المتعيّن بصورة عينه التي هي صورة من صور /MB43/ معلوماته
المتقلّب في صور أحوال عينه، وهي الأحوال التي عليها الممكنات في أعيانها.

ف«هي» ضميرٌ راجعٌ إلى «الممكنات» المذكورة قبله، و«الممكنات» بدلٌ منه. أو ضميرٌ
مبهمٌ و«الممكنات» تفسيره، أي: بصور أحوال التي عليها الممكنات من الأمر.
(فقد علمت من يلتذّ ومن يتألّم) أي: علمت أنّه لا يلتذّ بالثواب ولا يتألّم بالعقاب إلّا
الحقّ المتعيّن بصورة هذه العين الثابتة التي هي شأنٌ من شؤون الحقّ، (وما يعقب كلّ حالٍ
من الأحوال)، وأنّ الذي يعقب كلّ حالٍ من أحوال العبد تجلّى إلهي في صورةٍ تقتضيها تلك
الحال. (وبه سمّي «عقوبة» و«عقاباً».

وهو سائغٌ في الخير والشرّ، غير أنّ العرف سمّاه في الخير: «ثواباً»، وفي الشرّ:
«عقاباً»). أي: وبكونه عقيب الحال سمّي: «عقوبة» و: «عقاباً»، فالخير والشرّ في هذا
المعنى - أي: في تعقّبه للحال - سواء، إلّا أنّ العرف خصّصه في الخير بـ «الثواب».

(ولهذا سمّي أو شُرح «الدين» بـ: «العادة»، لأنّه عاد عليه ما يقتضيه ويطلبه
حاله). أي: شرح «الدين» الذي هو الجزاء بـ «العادة»، لأنّه عاد عليه من صورة أحواله و
مقتضاها.

(فالدين: العادة. قال الشاعر:

كَدِينِكَ مِنْ أُمَّ الْحَوِيرِثِ قَبْلَهَا [١٥١]

- أي: عادتكَ - . ومعقولُ العادة أن يعود الأمر بعينه إلى حاله. و هذا) - أي: العود بعينه - (ليس ثمَّ) أي: ليس في الدين، (فإنَّ العادة تكررُ) و ليس الدين في الحقيقة تكررًا، لأنَّ SA86/ الحالة المقتضية لهذا التجلّي تجدد بحسبها، فكان مثلها لاعتينها، فلاعادة أصلاً.

٦ و لكن لما أشبهت حالته العينية - أي: التجلّي حالتها العينية^{٢٣٢}، أي: الحالة التي للعين الثابتة - سميت «عادةً». و لهذا بين أنها ليست عادةً في الحقيقة^{٢٣٣} بقوله: (لكن العادة حقيقة معقولة واحدة و التشابه في الصور موجودٌ)، أي: في أشخاص تلك الحقيقة، فتوهّموا العادة و ليست بها!.

(فنحن نعلم أن زيداً عين عمرو في الإنسانية و ما عادت الإنسانية، إذ لو عادت تكثرُ و هي حقيقة واحدة، و الواحد لا يتكرر في نفسه. و نعلم أن زيداً ليس عين عمرو في الشخصية، فشخص زيدٍ ليس شخص عمرو مع تحقيق وجود الشخصية - بما هي شخصية - في الاثنين؛ فنقول في الحسّ: «عادت» لهذا الشبه، و نقول في الحكم الصحيح: «لم يعد». فما ثمَّ عادةً بوجه) - أي: من جهة الحقيقة - (و ثمَّ عادةً بوجه) أي: من حيث الأشخاص المتماثلة. (كما أن ثمَّ جزاءً بوجه، و ما ثمَّ جزاءً بوجه)، و هو من حيث أن التجلّي المذكور أشبه الحالة المستتبعة إياه. (فإنَّ الجزاء أيضاً حالٌ في الممكن من أحوال الممكن) و أحوال الممكن متعاقبة في الظهور، فمن حيث استتباع الأولى الثانية جزاءً، و من حيث إنّها حالٌ للممكن كسائر الأحوال ليس بجزاءً.

(و هذه مسألة أغفلها علماء هذا الشأن!) أي: أغفلوا إيضاحها على ما ينبغي، لا أنّهم جهلواها؛

٢١ (فإنّهما من سرّ القدر المتحكّم على الخلائق)، فلا يظهر SB96/ في الوجود إلا ما ثبت في الأعيان الممكنة و لا يتجلّى الحقّ إلا بصورة حال المتجلّى فيه؛ و لهذا قيل: كلّ يومٍ هو في شأنٍ يديه، لا في شأنٍ يتيديه [١٥٢].



٣ (و اعلم! أنّه كما يقال في الطبيب: «إنّه خادم الطبيعة» كذلك يُقال في الرسل و الورثة: «أنّهم خادمو الأمر الإلهي في العموم»، و هم في نفس الأمر خادمو أحوال الممكنات. و خدمتهم من جملة أحوالهم التي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم، فانظر ما أعجب هذا!).

٦ إنّ الرسل و العلماء - الذين هم ورثتهم - أطباء الأرواح و النفوس، يحفظون صحتها و يردّون أمراضها إلى الصحة. و قد يُقال: «إنهم خادمو الأمر الإلهي مطلقاً» في جميع الأحوال، /MA44/ كما يُقال في أطباء الأبدان: «إنّ الطبيب خادم الطبيعة مطلقاً» أي: في عموم الأحوال.

ثمّ اعترض بعد حكاية قول الناس لبيان حقيقة قولهم بقوله^{٢٣٤}: «و هم في نفس الأمر خادمو أحوال الممكنات»، أي: أطباء النفوس و أطباء الأبدان لا يسعون إلّا في إظهار ما يقتضيه أحوال أعيان الممكنات الثابتة في نفس الأمر، و العجب^{٢٣٥} أنّ خدمتهم لتلك الأحوال - أيضاً - من جملة أحوالهم التي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم.

١٥ ثمّ استثنى عن العموم - استثناءً منقطعاً - بقوله: (إلّا أنّ الخادم المطلوب هنا إنّما هو واقفٌ عند مرسوم مخدومه، إمّا بالحال أو بالقول). أي: لكن الخادم المراد ههنا إنّما يقوم بما رسمه مخدومه، فهو واقفٌ عند رسمه، إمّا بالحال أو بالقول. و المخدوم حال الممكن، فإنّ حاله إذا اقتضت الضلالة أو المرض، فكلمًا^{٢٣٦} ازداد أطباء الأرواح هدايةً ازدادوا غيًّا، كقوله: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ﴾ [٩/١٢٥]، وقوله: ﴿وَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ﴾ [٤٥/١٧].

٢١ هذا بالحال؛ و أمّا بالقول فكقوله: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾ [٥/٧٨].

و كذلك أطباء الأبدان إذا عاجلوا المرضى الذين مآلهم إلى الهلاك، كلمًا ازدادوا في المداواة

ازدادوا مرضاً وضعفاً بالحال. وأما بالقول فكما أخطأوا في العلاج وأمروا المريض بما فيه هلاكه.

٣ (فإنَّ الطبيبَ إنما يصحَّ أن يقال فيه: «خادم الطبيعة» لو مشى بحكم المساعدة لها، فإنَّ الطبيعة قد أعطت في جسم المريض مزاجاً خاصاً به سُمِّي «مريضاً»، فلوساعدها الطبيب خدمةً لَزاد في كميّة المرض بها أيضاً. و إنما يردعها طلباً للصحة، والصحة من الطبيعة أيضاً بإنشاء مزاج آخر يخالف هذا المزاج. ٦

فإذن ليس الطبيب بخادم الطبيعة وإنما هو خادمٌ لها من حيث إنه لا يصلح جسم المريض ولا يغيّر ذلك المزاج إلا بالطبيعة أيضاً، ففي حقّها يسعى من وجهٍ خاصٍّ غير عامٍّ، لأنَّ العموم لا يصحّ في مثل هذه المسألة). هذا تعليلٌ للإستثناء من عموم خدمة الطبيب للطبيعة والنبيّ والورثة للأمر الإلهي، وتحقيقٌ لأنّهم خادموا أحوال الممكنات مطلقاً، بأنَّ الطبيب لا يخدم الطبيعة في جميع الأحوال، فإنَّ الطبيعة إذا أحدثت مزاجاً مرضياً - كالدقّ - أو حالاً مخالفاً للصحة - كالإسهال - فإنَّ الطبيب لا يساعدها في ذلك ولا يخدمها، ١٢ وإلا لَزاد في المرض. وإنما يمنع الطبيعة عن فعلها المخالف للصحة و يردعها طلباً للصحة.

لكن الصحة لما كانت أيضاً من فعلها بإنشاء مزاجٍ مخالف المزاج المرضي أو حالٍ موافق للصحة - كالقبض في مثالنا، وفي الجملة ما به الصحة - يسمّى خادماً لها، لأنَّ الصحة أيضاً إنما هي بالطبيعة. ١٥

فإذن ليس الطبيب بخادمٍ للطبيعة مطلقاً، /SB97/ بل إنما هو خادمٌ لها من جهة ما يصلح جسم المريض، و يغيّر المزاج العرضي المرضي إلى المزاج الطبيعي الصحيّ. و ذلك لا يكون إلا بالطبيعة أيضاً، فهو يخدمها و يسعى في حقّها من وجهٍ خاصٍّ - أي: من جهة ما يصلح جسم المريض و يصحّحه -. ١٨

٢١ (فالتبيب خادمٌ) - أي: من جهة الإصلاح - (لا خادمٌ - أعني: للطبيعة -) أي من جهة الإفساد والإعداد للهلاك.

(كذلك الرسل و الورثة في خدمة الحق). أي: يخدمون الأمر الإلهي لا من جميع

الوجوه، بل من جهة الإصلاح والإسعاد.

٣ (و الحقّ على وجهين في الحكم في أحوال المكلفين: فيجري الأمر من العبد بحسب ما تقتضيه إرادة الحقّ وتتعلّق إرادة الحقّ به بحسب ما يقتضى به علم الحقّ، ويتعلّق علم الحقّ به على حسب ما أعطاه المعلوم من ذاته. فما ظهر - أي: المعلوم - إلّا MB44/ بصورته.

٦ فالرسول و الوارث خادم الأمر الإلهيّ بالإرادة) - أي: بإرادة^{٢٣٧} الحقّ - (لا خادم الإرادة) أي: لا خادم إرادته - تعالى -، فإنّه أراد من الرسول و وارثه أن يطلبوا سعادة العبد لا مراده - تعالى - منه.

٩ (فهو يردّ عليه به طلباً لسعادة المكلف) أي: يردّ على الأمر الإلهي بالأمر الإلهي إذا تعلّقت الإرادة بشقاوته، و لهذا خوطب بقوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [٢٨/٥٦]، و بقوله: «ما عليك إلّا البلاغ»، و عوتب بقوله: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ﴾ [١٨/٦]، و أمثالها.

١٢ (فلو خدم الإرادة الإلهيّة ما نصحّ)، لأنّ الإرادة إنّما تعلّقت بما يفعله العبد المنصوح، (و ما نصحّ إلّا بها - أعني: بالإرادة -)، فتبيّن أنّ الرسول و الوارث ليس بخادم للأمر الإلهيّ مطلقاً، بل من جهة الإصلاح^{٢٣٨} وإحراز SA98/ السعادة كالطبيب.

١٥ (فالرسول و الوارث طبيبٌ أخراويٌّ للنفس منقادٌ لأمر الله حين أمره، فينظر في أمره - تعالى - وينظر في إرادته - تعالى -، فيراه قد أمره بما يخالف إرادته و لا يكون إلّا ما يريد، و لهذا كان الأمر)، أي: و لأنّ أمر الرسول للأمة مرادٌ للحقّ كان الأمر - أي: وقع -، إذ لا يكون إلّا ما يريده.

١٨ (فأراد الأمر فوق، و ما أراد وقوع ما أمر به بالمأمور فلم يقع من المأمور، فيسمّى مخالفةً و معصيةً) بالنسبة إلى الأمر لا^{٢٣٩} الإرادة.

٢١ (فالرسول مبلغٌ) لا غير. و إنّما لم تتعلّق الإرادة بوقوع المأمور به^{٢٤٠} للعلم بأنّه لا يقع، و العلم تابعٌ لما في عين المأمور من حاله قبل وجوده. و إنّما وقع الأمر بما علم أنّه لا يوجد ليظهر

ما في عين المأمور من المخالفة و العصيان، فيلزمه الحجّة الله عليه، فيتوجّه العقاب بمقتضى العدل.

٣ (ولهذا قال: «شَيَّبَتْنِي هُودُ وَأَخَوَاتُهَا» [١٥٣] لما تحوي عليه من قوله: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتُ﴾) [١١/١١٢]، فشَيَّبَهُ «كما أمرت»، أي: شَيَّبَهُ هذا القيد. لأنّه أمرٌ بدعوة الكلّ، و من جملتهم من تعلّقت الإرادة بأن لا يقع منه المأمور به، فإنّ توقّع وقوع المأمور به منه تعبٌ. ٦ (فإنّه لا يدري هل أمر بما يوافق الإرادة؟ فيقع ^{٢٤١}، أو بما يخالف الإرادة؟ فلا يقع!).

ولا يعرف أحدٌ حكم الإرادة إلّا بعد وقوع المراد، إلّا من كشف الله عين بصيرته ٩ فأدرك أعيان الممكنات في حال ثبوتها على ما هي عليه، فيحكم عند ذلك بما يراه. و هذا قد يكون لآحاد الناس في أوقاتٍ لا يكون مستصحباً، قال: ﴿مَا أَدْرِي مَا يَفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ﴾ [٤٦/٩]، فصرّح بالحجاب. وليس المقصود إلّا أن يطّلع في أمرٍ /SB98/ خاصّ، (لا غير). أي: وليس المقصود من النبيّ أن يطّلع على كلّ شيءٍ ممّا في أمرٍ خاصّ به - ١٢ وهو ما يدعوه إليه من المعرفة بالله و التوحيد و أمر الآخرة من أحوال القيامة و البعث و الجزاء -، لا غير!.

(فَصْحٌ حَكْمِيٌّ نُورِيٌّ فِي كَلِمَةِ يَوْسُفِيَّةٍ)

٩ إِنَّمَا خَصَّتْ «الكلمة اليوسفيّة» بـ: «الحكمة النورية»، لأنّ النور هو الذي يُدرك و يُدرك به، - أي: الظاهر لذاته المظهر لغيره -؛ وقد كشف الله على يوسف - عليه السّلام - وأعطاه النور التامّ العلميّ الذي كان يكشف به حقيقة الصور المتخيّلة في المنام - أي: ما تحقّق في عالم المثال و يصير مشاهداً في عالم الحسّ، و تغيّرت صورته في الخيال بتصرّف القوّة المتصرّفة^{٢٤٢} - فيعلم ما أراد الله - تعالى - بالصور الخياليّة، وهو «علم التعبير»؛ كما أشار إليه المصنّف في «نقش الفصوص» [١٥٤] وقال: «لأنّ الصورة الواحدة تظهر لمعانٍ كثيرة يراد منها في حقّ صاحب الصورة معنىً واحداً» [١٥٥]. أي: تظهر تلك الصورة الواحدة في خيال ١٥ أشخاصٍ كثيرة لمعانٍ كثيرةٍ مختلفةٍ يراد من تلك الصورة في حقّ صاحبها معنىً واحداً من تلك المعاني، فمن كشفه بذلك النور فهو صاحب النور. فإنّ الواحد يؤذّن فيحجّ، و آخر يؤذّن /MA45/ فيسرق! - و صورة الأذان واحدة -، و آخر يؤذّن فيدعو إلى الله على بصيرة، و ١٨ آخر يؤذّن فيدعو إلى الضلالة! - هذا كلامه بشرحه -.

و المراد «بحقيّة الصورة الخياليّة»: ما يتحقّق منها في الخارج، كقوله: ﴿قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي

٢١ حَقًّا﴾ [١٢/١٠٠]. و ما كان عند الله و ما تمثّل في العالم المثاليّ إلّا ذلك.

- ٣ (هذه الحكمة النورية انبساط نورها على حضرة الخيال، وهو أول^{٢٤٣} مبادئ الوحي الإلهي /SA99/ في أهل العناية). وفي نسخة: «انبساطها على عالم الخيال». و لا فرق في المعنى؛ لأن هذه الحكمة نورٌ ينبسط على حضرة الخيال فيتسع بابها إلى عالم المثال، فيطلع صاحبه على ما في الحضرة المثالية من المعنى الذي هذه الصورة الخيالية مثاله، وذلك المعنى هو مراد الله من صورة الرؤيا. وهذا الانبساط أول مبادئ الوحي للأنبياء، الذين هم «أهل العناية» الإلهية، ولهذا كانت المنامات والوحي من مشكاة واحدة.
- ٦ (تقول عائشة - رضى الله عنها -: «أول ما بدىء به رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من الوحي الرؤيا الصادقة، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح» [١٥٦]؛ تقول: لا خفاء بها. وإلى هنا بلغ علمها لا غير! وكانت المدة له في ذلك ستة أشهر ثم جاءه الملك. وما علمت أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد قال: «إن الناس نيامٌ فاذا ماتوا انتبهوا» [١٥٧]. وكل ما يرى في حال يقظته فهو من ذلك القبيل، وإن اختلفت الأحوال).
- ١٢ أي: كان مبلغ علم عائشة أن مبدأ كشف النبي - عليه الصلاة والسلام - الرؤيا الصادقة، ومنتهاه ظهور الملك له. وما علمت أن رسول الله - عليه الصلاة والسلام - كان عالماً بأن كل أمرٍ ظهر من عالم الغيب إلى عالم الشهادة - سواء كان ظهوره في الحس أو في الخيال أو في المثال - فهو وحيٌ وتعريفٌ وإعلامٌ له من الله بما أراد أن يكونه، وأنه مثالٌ وصورةٌ لمعنى و حقيقةٍ تعلقت الإرادة الإلهية بتعريفه وتعليمه إياه.
- ١٥ و ذلك أن العوالم عند أهل التحقيق خمسة - كلها حضراتٌ للحق في بروزه -:
- ١٨ حضرة الذات؛
- و حضرة الصفات والأسماء - وهي حضرة الألوهية -؛
- ٢١ و حضرة الأفعال - وهي حضرة الربوبية -؛
- ثم حضرة المثال والخيال؛
- ثم حضرة الحس والمشاهدة.

و الأنزل منها مثالاً و صورة٢ /SB99/ للأعلى؛ فالأعلى عالم الغيب المطلق - أي: غيب الغيوب -، و الأنزل عالم الشهادة، و هو آخر الحضرات.

٣ فكلّ ما فيه مثالاً لما في عالم المثال، وكلّ ما في عالم المثال صورة شأنٍ من شؤون الربوبية، وكلّ ما في الحضرة الربوبية من الشؤون فهو مقتضى اسمٍ من أسماء الله و صورة صفةٍ من صفاته، وكلّ صفةٍ وجهٌ للذات تبرز بها في كونٍ من الأكوان، فكلّ ما يظهر في الحسّ صورةً لمعنى غيبي و وجهٌ من وجوه الحقّ برز به؛ و العلم بذلك هو الكشف المعنويّ.

٦ فن أوتي ذلك في كلّ ما يرى و يسمع و يعقل فقد أوتي خيراً كثيراً. و قد أشار إليه رسول الله - عليه الصّلاة و السّلام - في قوله: «الناس نيامٌ»، فكلّ ٢٤٤ ما يجري عليهم فهو صورةً لمعنى ممّا عند الله و مثالٌ لحقيقةٍ من الحقائق الغيبية. و كان - عليه الصّلاة و السّلام - يشهد الحقّ في كلّ ما يرى و يدرك، بل لا يغيب عن شهوده، كما قال - عليه الصّلاة و السّلام: «اللهم إني أسألك لذّة النظر إلى وجهك الكريم» [١٥٨]. فصرّح بشهود وجهه - تعالى - و أنّه فأنّ في شهوده. فللذّة له لفنائ و حيرته فيه، فسأل لذّة الشهود بالبقاء بعد الفناء و الفرق بعد الجمع لوجدان لذّة الشهود، و هي مرتبة أعلى من الشهود. و الفناء بالشهود هو الموت الحقيقيّ المشار إليه بالهلاك في قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [٢٨/٨٨]. و البقاء بعد الفناء هو الانتباه الحقيقيّ.

١٥ و كلّ ما يرى - أي: الرسول - في حال يقظته فهو من قبيل ما يرى في النوم و إن اختلفت الأحوال - فإنّ هذا في الحسّ و ذلك في الخيال -، و لكنّها /MB45/ من حيث إنّ كلّاً منهما مثالٌ و صورةً لمعنى حقيقيّ سواءً.

١٨ و في بعض النسخ: «و كلّ ما يرى في حال النوم»، و المراد به - إن صحّت الرواية -: النوم المشار /SA100/ إليه بقوله: «نيامٌ». و المرئيّ بالحسّ فيه كالمرئيّ بالخيال.

٢١ (فضى قولها ستّة أشهرٍ، بل عمره - كلّه - في الدنيا بتلك المثابة إنّما هو منامٌ في منامٍ!). «قولها» مجازٌ بمعنى: «مقولها»؛ أي: المدة التي هي ستّة أشهرٍ، بدليل عطف قوله: «بل عمره كلّه» عليه - و هو كاليمن بمعنى «المحلوّف عليه» في قول النبيّ عليه الصّلاة و السّلام:

«إذا حلفت على يمينٍ فرأيتَ غيرها خيراً منها فأت الذي هو خيرٌ وكفر عن يمينك» [١٥٩] - .
 أي: فمضى زمان الرؤيا وهو ستة أشهرٍ، «بل عمره - كله - في الدنيا بتلك المثابة»، أي:
 بالعبور عما رأى في الخيال أو الحس من الصور إلى معانيها - أي: الحق المتجلى في تلك الصور
 المعرف له حقائق أسماؤه - .

«إنما هو» أي: ما قالت من المدة، «منامٌ في منامٍ». أي: الناس في الدنيا في ضربٍ مثاليٍّ و
 كشفٍ صوريٍّ، يجعله الله تعريفاً لهم بأفعالهم وأحوالهم وأقوالهم، تجلياته في كل ما يجري
 عليهم وهم عنها غافلون - كقوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ
 عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ [١٢/١٠٥] - .

(وكل ما ورد من هذا القبيل فهو المسمى «عالم الخيال»، ولهذا يعبرُ - أي: الأمر
 الذي هو في نفسه على صورة كذا ظهر في صورة غيرها -) - «أي»: تفسيرُ لهذا القبيل
 - . والمعنى: كل ما ورد من الأمر الذي له صورةٌ معيّنة في نفسه فظهر في صورةٍ أخرى غيرها
 فهو من عالم الخيال؛ (فيجوز العابر من هذه الصورة - التي أبصرها النائم - إلى صورة
 ما هو الأمر عليه إن أصاب، كظهور العلم في صورة اللبن فعبر في التأويل من
 صورة اللبن^{٢٤٥} إلى صورة العلم، فتأول - أي: قال: مآل هذه الصورة اللبنيّة إلى
 صورة العلم -) . وذلك أن اللبن أول غذاء البدن، فتمثل أول غذاء الروح - وهو العلم
 النافع / SB100 / الفطري - بصورته، كما ذكر للمناسبة بينهما.

(ثم إنه - صلى الله عليه وسلم - كان إذا أوحى إليه أخذ عن المحسوسات المعتادة
 فسجّي و غاب عن الحاضرين عنده، فإذا سرى عنه ردّ. فما أدركه إلا في حضرة
 الخيال، إلا أنه لا يسمّى نائماً.

وكذلك إذا تمثّل له الملك رجلاً فذلك من حضرة الخيال، فإنه ليس برجلٍ وإنما
 هو ملكٌ، فدخل في صورة إنسانٍ فعبره الناظر العارف حتّى وصل إلى صورته

الحقيقيَّة، فقال: «هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم»، وقد قال لهم: «ردّوا عليَّ الرجل» [١٦٠]، فسماه من أجل الصورة التي ظهر لهم فيها. ثمَّ قال: «هذا جبريل»، فاعتبر الصورة التي مآل هذا الرجل المتخيّل إليها، فهو صادقٌ في المقاتلين: صدقٌ (للعين) - أي: عين الرجل (في العين الحسيّة؛ وصدقٌ في أنّ هذا جبريل، فإنّه جبريلٌ بلا شكٍّ!)؛ كلّ ظاهرٌ.

٦ (و قال يوسف - عليه السّلام : ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ [٦/٧٦]، فرأى إخوته في صورة الكواكب، ورأى أباه وخالته في صورة الشمس والقمر، هذا من جهة يوسف. ولو كان من جهة المرنّ لكان ظهور إخوته في صور الكواكب وظهور أبيه وخالته في صورة الشمس مراداً لهم، فلمّا لم يكن لهم علمٌ بما رآه يوسف كان الإدراك من يوسف في خزانة خياله، و علم ذلك يعقوب حين قصّها عليه فقال: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا﴾. ثمَّ برّأ أبنائه عن ذلك الكيد وأحقّه بالشیطان - وليس إلّا عين الكيد - ، فقال: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [١٢/٥]، - أي: ظاهر العداوة - .

أي: و علم يعقوب أنّ ذلك اختصاصٌ /SA101/ من عند الله ليوسف و اجتناءً له من بين إخوته و امتنانٌ عليه بعلم /MA46/ التأويل، وأنّ اقتصاصها عليهم موجبٌ لحسدّهم عليه و قصدهم إيّاه بالسوء، فنهاء عن ذلك.

و إنّما نسب الكيد إلى الشيطان و برّأ أبنائه عنه مكرراً بيوسف و كيداً له في تركيته عن سوء الظنّ بهم و تربيته و ترشيحه للنبوّة التي تغرّسها فيه، فإنّ النبوّة لا بدّ لها من سلامة الصدر و صفاء القلب و نقاء الباطن. و تذكّر ما ذكره في «فصّ نوح»: «أنّ الدعوة مكرٌ بالمدعو» [١٦١]. و قد علم أنّ الكيد من أحوال أعيانهم الثابتة و كذا طاعة الشيطان، و الفعل في الأصل إنّما هو من الله.

٢١ (ثمَّ قال يوسف بعد ذلك في آخر الأمر: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [١٢/١٠٠]، أي أظهرها في عالم الحسّ بعد ما كانت في صورة الخيال). و

معنى كون الصورة الخيالية حقاً: أن تظهر في الشاهد عند الحس للصورة العقلية الحقيقية و الصورة الشخصية المثالية، فإنَّ الأخذ قد يكون من عالم القدس و قد يكون من عالم المثال، و الصورة المثالية لا تكون إلا حقاً - أي: مطابقةً لمعنى العقلى -، و كذلك الخارجية للمثالية أبداً.

(فقال له) - أي: لهذا الأمر - (النبي محمد - صلى الله عليه و سلم -: «الناس نيامٌ» [١٦٢]). فكان قول يوسف: ﴿قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ بمنزلة من رأى في نومه أنه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبَّرها و لم يعلم أنه في النوم عينه، ما برح! فإذا استيقظ يقول: رأيت /SB101/ كذا و رأيت كأنني استيقظت و أولتها بكذا، هذا مثل ذلك. فانظر! كم بين إدراك محمد - صلى الله عليه و سلم - و بين إدراك يوسف - عليه السلام - في آخر أمره حين قال: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾، معناه: حساً - أي: محسوساً - و ما كان إلا محسوساً، فإنَّ الخيال لا يعطي أبداً إلا المحسوسات، ليس له غير ذلك).

«عينه» تأكيد «النوم». و الفرق بين إدراك محمد - صلى الله عليه و سلم - و إدراك يوسف: أن يوسف - عليه السلام - جعل الصورة الخارجية الحسية حقاً و ما كانت الصورة في الخيال إلا محسوسة - لأنَّ الخيال خزانة المحسوسات ليست فيه إلا الصورة المحسوسة مع غيبتها عن الحس -. و أمّا محمد - صلى الله عليه و سلم - فقد جعل الصورة الخارجية الحسية أيضاً خيالية - بل خيالاً في ٢٤٦ خيال! - حيث جعل الحياة الدنيوية نوماً و الحق المتجلى بحقيقته و هويته ٢٤٧ فيها - أي: في الصورة الحسية التي تجلّى فيها - عند الانتباه عن هذه الحياة - التي هي نوم الغفلة - بعد الموت عنها بالفناء في الله «حقاً».

(فانظر ما أشرف علم وورثة محمد - صلى الله عليه و سلم -! و سأبسط القول في هذه الحضرة بلسان يوسف المحمدي ما تقف عليه - إن شاء الله! -).

«ما» في «ما تقف» يجوز أن تكون بدلاً من القول. و أن تكون موصوفةً بمعنى «بسطاً» في محلّ النصب على المصدر، أي: بسطاً تقف به على علم وورثة محمد. و في بعض النسخ: «من

القول»، فيكون «ما» في محلّ النصب بالمفعوليّة.

٣

(اعلم! أنّ المقول عليه «سوى الحقّ» أو «مسمّى العالم» هو بالنسبة إلى الحقّ كالظلّ للشخص، فهو ظلّ الله). أي: ما يقال عليه سوى الحقّ /SA102/ في العرف العامّ، و
٦ أمّا في العرف الخاصّ عند أهل التحقيق ليس لسوى الحقّ وجودٌ، و لو اعتبر معنى السوى
بالاعتبار العقليّ الذي هو الصفات و التعيّنات التي هي حقائق الأسماء عند نسبتها إلى
الذات لقليل فيه: «صور أسماء الحقّ»، إذ ليس في الوجود إلّا هو و أسماؤه باعتبار معاني
٩ الصفات فيه، لا غير.

٩

فإذا اعتبرت الوجود الإضافي المتعدّد بتعيّنات الأعيان التي هي صور معلومات الحقّ
سمّيته «سوى الحقّ» و «العالم». و هو بالنسبة إلى الحقّ - أي: الوجود المطلق - كالظلّ
للشخص؛ فالوجود الإضافي - أي: المقيّد بقيود التعيّنات - ظلّ الله.
١٢ (فهو عين نسبة الوجود إلى العالم، لأنّ الظلّ موجودٌ بلا شكّ /MB46/ في الحسّ)،
فهو - أي: الظلّ - عين نسبة الوجود إلى العالم و تقييده بصورها، فإنّ الوجود من حيث
إضافته إلى العالم يسمّى «سوى الحقّ» - وإلّا فالوجود حقيقةً واحدةً هي عين الحقّ -، فهو
١٥ من حيث الحقيقة عين الحقّ و من حيث ^{٢٤٨} نسبته إلى العالم غيره؛ و بهذه النسبة و لأجلها
قيل: «الظلّ موجودٌ بلا شكّ في الحسّ».

١٢

١٥

١٨

(و لكن إذا كان ثمّ من يظهر فيه ذلك الظلّ - حتّى لو قدّرت عدم من يظهر فيه
ذلك الظلّ! - كان الظلّ معقولاً غير موجودٍ في الحسّ، بل يكون بالقوّة في ذات
الشخص المنسوب إليه الظلّ).

٢١

لابدّ للظلّ من الشخص المرتفع المتّصل به الظلّ، و من المحلّ الذي يقع عليه، و من النور
الذي يمتاز به الظلّ. فالشخص هو الوجود الحقّ - أي: المطلق -؛ و المحلّ الذي يظهر فيه هو
أعيان الممكنات - إذ لو قدّر عدمها لم يكن الظلّ محسوساً بل معقولاً في الذات، كالشجرة في

النواة، فيكون /SB102/ بالقوة في ذات ذي الظلّ -؛ والنور هو اسم الله الظاهر. ولو لم يتصل العالم بوجود الحق لم يكن الظلّ موجوداً و بقي العالم في العدم الأصليّ الذي للممكن مع قطع النظر عن موجدّه، إذ لا بدّ للظلّ من المحلّ و من اتّصاله بذات ذي الظلّ. و «كان الله ولم يكن معه شيء» [١٦٣] غنيّاً بذاته عن العالمين.

(فحلّ ظهور هذا الظلّ الإلهيّ - المسمّى بـ: «العالم» - إنّما هو أعيان الممكنات أي: المسمّى بوجود العالم، فإنّ العالم من حيث حقائق أجزائه هو مجموع الأعيان الممكنة. (عليها امتدّ هذا الظلّ) - أي: الوجود الإضافيّ - (فيدرك من هذا الظلّ بحسب ما امتدّ عليه من وجود هذه الذات)، أي: بقدر ما انبسط على المحلّ من الوجود المطلق بالإضافة ٢٤٩.

(ولكن باسمه النور وقع الإدراك) أي: لا يدرك الوجود الحقيقيّ على إطلاقه، بل إنّما يدرك اسمه «النور» - أي: الوجود الخارجيّ المقيّد بقيد الإضافة إلى المحلّ - (و امتدّ هذا الظلّ) - أي: الوجود الإضافيّ - (على أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول)، وهو اسمه «الباطن».

(ألا ترى الظلال تضرب إلى السواد تشير إلى ما فيها من الخفاء لبعد المناسبة بينها وبين أشخاص من هي ظلّ له؟!)، أي: الأعيان لبُعدها عن نور الوجود مظلمة، فإذا امتدّ عليها النور المبين لظلمتها أثرت ظلمتها العدميّة في نوريّة الوجود فمالت النوريّة إلى الظلمة فصار نور الوجود ضارباً إلى الخفاء - كالظلال بالنسبة إلى الأشخاص التي هي ظلالها - فكذاك نسبة الوجود الإضافيّ إلى الوجود الحقّ، فلولا تقيّده بالأعيان العدميّة لكانت في غاية النوريّة، فلم تدرك لشدّتها.

فمن احتجب بالتعيّن /SA103/ الظلمانيّ شهد العالم ولم يشهد الحقّ، وهم ﴿فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [٢/١٧]. ومن برز عن حجاب التعيّنات شهد الحقّ و خرق حجب الظلمات و احتجب بالنور عن الظلمات و بالذات عن الظلّ، و من لم يحتجب بأحدهما عن الآخر شاهد نور الحقّ في سواد الخلق و ظلّمته.

(و إن كان الشخص أبيض فظله بهذه المثابة) أي: ضاربٌ إلى السواد لبُعدِهِ من الذات في الظهور والخفاء.

٣ (ألا ترى الجبال إذا بعدت عن بصر الناظر تظهر سوداءً وقد تكون في أعيانها على غير ما يدركها الحسّ من اللونية؟! وليس ثمَّ^{٢٥٠} علّةٌ إلاّ البعد، وكزركة السماء. فهذا ما انتجه البُعد في الحسّ في الأجسام غير النيرة).

٦ ضرب الجبال مثلاً لذات ذي الظلّ، فإنّها على أيّ لونٍ كانت تُرى من بعيدٍ سوداءً؛ فالوجود وإن كان في ذاته حقيقةً نوريةً، فإنّه بحسب المظهر العدميِّ في أصله و تجلّيه فيه صار غير نيرٍ. (وكذلك أعيان الممكنات ليست نيرةً، لأنّها معدومةٌ. وإن اتّصفت بالثبوت لكن لم يتّصف بالوجود، إذ الوجود نورٌ)، فهذا بيانٌ و ضرب مثالٍ /MA47/

لخفاء الوجود الإضافي لشوب العدم بها عند التقيد مع نوريتها بالحقيقة. (غير أنّ الأجسام النيرة يعطي فيها البُعد في الحسّ صغراً، فهذا تأثيرٌ آخر للبُعد فلا يدركها الحسّ إلاّ صغيرة الحجم، وهي في أعيانها كبيرةٌ عن ذلك القدر و أكثر كمّيّاتٍ، كما نعلم بالدليل أن الشمس مثل الأرض في الجرم مائة وستّة وستّين و ربع و ثمن مرّةً، و هي في الحسّ على قدر جرم الترس!، فهو أثر البُعد أيضاً). وهذا بيانٌ و مثالٌ لأنّ

١٥ المعلوم من الحقّ - تعالى - بسبب علمنا بوجود العالم على قدر المعلوم من الشخص عند العلم بظله، /SB103/ فإنّ وجود العالم - لامتداده على الأعيان الثابتة التي في غاية البُعد، لانعدامها و تقيده بها - وقع في حدّ البُعد من الوجود المطلق لغاية بعد المقيّد من المطلق، فصار صغيراً في الرؤية كما صار مظلماً.

١٨ (فما يعلم من العالم إلاّ قدر ما يُعلم من الضلال، و يُجهل من الحقّ على قدر ما يُجهل من الشخص الذي عنه كان ذلك الظلّ). أي: فما يُعلم الحقّ من وجود العالم إلاّ قدر ما يُعلم الذوات من الضلال؛ أو فما يُعلم^{٢٥١} من حقيقة العالم و غيوب أعيانه من حقائق الماهيّات إلاّ قدر ما ظهر منها في نور الوجود من آثارها و أشكالها و صورها و هيئاتها و خصوصيّاتها الظاهرة بالوجود، و ما هي إلاّ ظلالها لا^{٢٥٢} أعيانها و حقائقها الثابتة في عالم

وإذا لم تعلم من وجود الظل حقيقته فبالحرى أن لا تعلم منه حقيقة ذات ذي الظل^{٢٥٣}، و
 ٣ نجهل من الحق عند علمنا بوجود العالم - الذي هو ظله - على قدر ما نجهل من الشخص
 الذي عنه كان ذلك الظل المعلوم لنا.

(فمن حيث هو ظل له يُعلم، ومن حيث ما يُجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة
 ٦ شخص من امتدّ عنه يُجهل من الحق)، أي: فمن حيث إنّه ذات له هذا الظل يعلم - وهو
 كونه إله العالم وربّه -، ومن حيث صورته الحقيقية المطلقة الذاتية اللَّاتِيعِيَّة لا يُعلم، إذ
 لو علمت صورته المطلقة لكانت محاطاً بها وتعيّنت وانحصرت، فلم تكن مطلقة بل مقيدة -
 ٩ تعالى عن ذلك علواً كبيراً! -.

(فلذلك نقول: إنّ الحق معلوم لنا من وجه مجهول لنا من وجه)، أي: نعلمه مجملاً
 من جهة الظهور في المقيّدات، لا من جهة الإطلاق واللّاتناهي في التجلّيات. ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى
 ١٢ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾؟ - أي: تجلّى باسم «النور» في صورة العالم وأعيانه - ﴿وَلَوْ شَاءَ
 لَجَعَلَهُ سَاكِناً﴾ [٢٥/٤٥] أي: يكون فيه بالقوّة، يقول: - أي: الله - (ما كان الحق ليتجلّى
 للممكنات /SA104/ حتّى يظهر الظلّ، فيكون كما بقي من الممكنات التي ما ظهر لها
 ١٥ عين في الوجود). أي: لو شاء أن يتجلّى للممكنات لأبقاها في كتم العدم - لا العدم المطلق،
 فإنّه لا شيء محض! -، بل في الغيب؛ وهو معنى قوله: «يكون فيه بالقوّة»، أي: يكون
 وجودها الإضافي المقيّد في الوجود الحق المطلق كامناً، له أن يظهره فيكون كسائر الممكنات
 ١٨ التي لم تظهر أعيانها في الوجود؛ باقياً في الغيب ساكناً لم يتحرّك إلى الظهور - كالظلّ الساكن
 في ذات الشخص قبل امتداده وبعده - أي: فإنّ الأمر غيبٌ وشهادةٌ والغيب على حاله
 أبداً.

٢١ فما لم يظهر إلى عالم الشهادة ساكن، وما ظهر متحرّك إلى الشهادة ساكنٌ بالحقيقة.
 ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً﴾ [٢٥/٤٥] وهو اسمه «النور» الذي قلناه، أي:
 الدليل الذي هو الشمس اسم النور المذكور - أي: الوجود الخارجي الحسّي^{٢٥٤} -.

(و يشهد له الحسّ، فإنّ الظلال لا يكون لها عينٌ بعدم النور) أي: الحسّ يشهد أنّ الدليل على الظلّ ليس إلّا النور، فإنّ الظلال لا توجد إلّا بالنور.

٣ (﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ / MB47/ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ [٢٥/٤٦]) أي: قبضنا الظلّ فيبقى ما عليه الظلّ في الغيب غير بارز.

و وصفه «باليسير» لأنّ التجلّي يدوم فيكون المقبوض بالنسبة إلى الممدود يسيراً.
٦ (وإنما قبضه إليه لأنّه ظلّه، فمنه ظهر) - إذ الذات منبع الظلّ - (﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [١١/١٢٣] فهو هو لا غيره). لأنّ المنبعث من منبع النور نورٌ، و المطلق منبع المقيّد دائماً و لامقيّد إلّا كان المطلق فيه، بل لامقيّد إلّا بالمطلق^{٢٥٥} و لا يتجلّى المطلق إلّا في المقيّد مع عدم انحصاره فيه و غناه عنه؛ فهو هو بالحقيقة لا غيره.

٩ (فكلّ ما ندركه فهو وجود الحقّ في أعيان الممكنات، فمن حيث هوية الحقّ هو وجوده، و من / SB104/ حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات). أي: وجود الحقّ متجلّياً في أعيان الممكنات، لأنّه مرآة آثارها و خصوصيّاتها؛ فله وجهان:

وجه الإطلاق، و هو الهويّة من حيث هو، و هو وجود الحقّ - أي: الحقّ عينه -؛
و وجه التقييد، و هو اختلاف الصور فيه، و هو خصوصيّات الأعيان الظاهرة فيه.

١٥ (فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظلّ، كذلك لا يزول عنه باختلاف الصور اسم «العالم» أو اسم «سوى الحقّ»).

أي: لما ثبت للوجود المدرك وجه الأحدىّة و وجه التعدّد باختلاف الصور لم يزل يلزمه
١٨ اسم «الظلّ» و اسم «العالم» و اسم «سوى الحقّ»، (فمن حيث أحدىّة كونه ظلاً هو الحقّ - لأنّه الواحد الأحد -، و من حيث كثرة الصور هو العالم.

فتفطن و تحقّق ما أوضحته^{٢٥٦} لك!).

٢١ أحدىّة الظلّ هو الوجه الذي لم يتقيّد به و لم ينصف إلى شيءٍ سوى الذات المنسوب إليه، و هو الوجود من حيث هو وجودٌ بلا اعتبار الكثرة فيه و لا الإضافة، و إلّا لم تكن الأحدىّة أحدىّة؛ فهو عين الحقّ. لأنّك علمت أنّ الحقّ وجوده عينه لا عين له سوى الوجود. و من

حيث التعدد العارض له بالإضافة و اختلاف الصور فيه و تكثر النقوش هو العالم، لأن كل واحد من الصور غير الآخر، فيصدق عليه اسم السوى و الغير.

٣ (و إذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي، و هذا معنى الخيال، - أي: خيل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق و ليس كذلك في نفس الأمر -). إنما كان خيالا، لأنه ليس له من الوجود الحقيقي إلا النسبة الإتصالية لا الوجود. ٦

(ألا تراه في الحسّ /SA105/ متصلاً بالشخص الذي امتدّ عنه يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الإتصال؟!، لأنه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته). أي: أ لا ترى الظلّ في الحسّ متصلاً بذات ذي الظلّ؟، فذلك النور الوجودي الممتدّ على العالم يستحيل عليه الانفكاك عن الحقّ كما يستحيل على الظلّ الانفكاك عن ذلك الإتصال في الحسّ.

١٢ إلا أنّ بين الإتصاليين فرقا، فإنّ اتصال الظلّ بالذات في الحسّ يحكم بالإثنيّة، و اتصال النور الوجودي الذي هو وجود العالم بالحقّ يحكم بالأحدية، فإنّ اتصال المقيّد بالمطلق، و المقيّد عين المطلق مضافاً إلى خصوصيّة ما يقيّد به؛ فلذلك قال الشيخ: «لأنه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته». ١٥

(فاعرف عينك! و من أنت؟! و ما هويّتك؟! و ما نسبتك إلى الحقّ؟! و بما أنت حقّ و بما أنت عالم و سوى و غير - و ما شاكل هذه الألفاظ -؛ و في هذا يتفاضل العلماء، فعالم و أعلم!). ١٨

«ما» في «بما أنت»: استفهاميّة - لعطفها على الإستفهام. و الأكثر في الإستعمال حذف «الألف» عند دخول حرف الجرّ عليها، كقولهم: بم و ممّ. و قد جاء إثباتها في كلامهم [١٦٤] -.. أي: اعرف عينك الثابتة في الغيب، فإنّها /MA48/ شأن من الشؤون الذاتية للحقّ و صورة من صور معلوماته، و ما أنت إلا وجود الحقّ الظاهر في خصوصيّة عينك الثابتة و ما نسبتك إلى الحقّ إلا نسبة المقيّد إلى المطلق، و أنت من حيث هويّتك و حقيقتك «حقّ»، و من حيث

تعيّنك و اختلاف هياتك «عالمٌ» و «غيرٌ».

ثمّ إنّ مَشَاهِد^{٢٥٧} العرفاء في ذلك مختلفةٌ، فباختلاف المَشَاهِد يتفاضلون. فمن شهد التعيّن و التكثر شهد الخلق، و من شهد الوجود الأحديّ المتجلّى في هذه الصور شهد الحقّ، و من شهد الوجهين شهد الحقّ و الخلق باعتبارين - مع أنّ الحقيقة واحدة^{٢٥٨} ذات وجهين -؛ و من شهد /SB105/ الكلّ حقيقةً واحدةً متكررةً بالنسب و الإضافات أحداً بالذات كلاًّ بالأسماء فهو من أهل الله العارفين بالله حقّ المعرفة، و من شهد الحقّ وحده^{٢٥٩} بلا خلقٍ فهو صاحب حالٍ في مقام الفناء و الجمع، و من شهد الحقّ في الخلق و الخلق في الحقّ فهو كامل الشهود في مقام البقاء بعد الفناء و الفرق بعد الجمع، و هو مقام «الاستقامة»؛ و ذلك أعلم!.

(فالحقّ بالنسبة إلى ظلٍّ خاصٍّ: صغيرٌ و كبيرٌ و صافٍ و أصفى، كالنور بالنسبة إلى حجابهِ عن الناظر إلى الزجاج يتلوّن بلونه و في نفس الأمر لالون له، و لكن هكذا تراه ضربَ مثالٍ لحقيقتك برّبك). «ضربَ مثالٍ» نصب على المصدر، أي: ضربَ ضربَ مثالٍ. أو حالٌ، أي: ضاربَ مثالٍ. و يجوز أن يكون مفعولاً ثانياً، أي: تعلمه ضربَ مثالٍ. و «الباء» في «برّبك» بمعنى «مع»، أي: ضربَ مثالٍ لحقيقتك مع ربّك.

و المعنى: أنّ الحقّ في المظاهر يختلف باختلافها كالنور بالنسبة إلى ما يحجبه من الزجاجات المختلفة الجوهر و اللون عن الناظر؛ فإن شعاع اللون يتلوّن بألوان الزجاجات وراها مع أنّ النور لالون له، و إن كانت الزجاجات صافيةً شفافةً بقى النور على صفاته من ورائها، و إن تكدّرت تكدّر النور - كما قيل: «لون الماء لون إنائه» [١٦٥] - . فالحقّ يتجلّى في الأعيان بصور أحوالها، فهو كالنور و حقيقتك كالزجاجة.

(فإن قلت: إنّ^{٢٦٠} النور أخضر لخضرة الزجاج صدّقت و شاهدك الحسّ، و إن قلت: إنّهُ ليس بأخضرٍ و لا ذي لونٍ - كما أعطاه لك الدليل - صدقت و شاهدك /SA106/ النظر العقليّ الصحيح)، ظاهرٌ. (فهذا نورٌ ممتدٌّ عن ظلٍّ و^{٢٦١} هو عين الزجاج، فهو ظلٌّ نوريٌّ).

«هذا» إشارةً إلى النور بالنسبة إلى حجابهِ الصافي و أصفى؛ فإنّه نورٌ ممتدٌّ عن ظلٍّ هو عين

الزجاج الصافي الشفاف، كظهور الحق في عالم الأمر بصور الأرواح - من العقول و النفوس
المجردة - ظهوراً نورياً؛ فإنه إذا ظهر بصورة روحانية عقلية فهو ظلٌ نوريٌ لصفائه لاظلمة
فيه، و الممتد عن الزجاج الملون - كظهور الحق في صورة نفس - منصبةً بصنع الهيئات
الجسمانية، فإن النفس الناطقة وإن كانت غير جسمانية لكنها تتكدر و تتلون بالهيئات
البدنية.

(كذلك المتحقق منا بالحق تظهر صورة الحق فيه أكثر مما تظهر في غيره، فمننا من
يكون الحق سمعه و بصره و جميع قواه و جوارحه - بعلاماتٍ قد أعطاهها الشرع الذي
يخبر عن الحق - و مع هذا عين الظلّ موجودٌ، فإن الضمير من «سمعه» يعود عليه -،
و غيره من العبيد ليس كذلك؛ فنسبة هذا العبد أقرب إلى وجود الحق من نسبة غيره
من العبيد).

«المتحقق بالحق» هو الذي فنى في صفات الحق عن صفاته، فقام الحق مقام صفاته، أو
في ذات الحق عن ذاته فقام الحق مقام ذاته، فالأول هو المشار إليه بقوله: «فمننا من يكون
الحق سمعه و بصره و جميع جوارحه و قواه». /MB48/

«بعلاماتٍ» أي: آياتٍ تدلّ على ذلك، أخبر عنها الشارع في الحديث المشهور المذكور
قبل. فهذا العبد أقرب إلى الحق من سائر العبيد الفاعلين بصفاتهم الواقفين مع حجبها، و هذا
القرب يسمّى /SB106/ «قرب النوافل». و عين الظلّ - أي: الوجود الإضافي الذي هو أنيته -
موجودٌ فيه؛ و ظهور الحق فيه بحسب الصفات مشهودٌ، لأن الضمير في «سمعه و سائر قواه و
جوارحه» يعود إلى وجوده الخاص الذي هو الظلّ.

و أقرب من هذا القرب: «قرب الفرائض»، و هو القسم الثاني الذي هو الفاني بالذات
الباقى بالحق، و هو الذي يسمع به الحق و يبصر به، فهو سمع الحق و بصره بل صورة الحق
- كالذي قال فيه: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [٨/١٧] -.

(و إذ كان الأمر على ما قرّرناه، فاعلم! أنك خيالٌ و جميع ما تدركه مما تقول فيه:
«ليس أنا» خيالٌ!، فالوجود كلّ خيالٌ في خيالٍ!!). أي: على ما قرّرناه من أن الوجود

الإضافي - المسمّى بالظّل - ليس إلّا نسبة الوجود الحقّ إلى العين المتجلّى هو فيها، فإنّك على ما تخيلت وتوهّمت من نفسك أنّك موجودٌ قائمٌ بنفسه خيالٌ باطلٌ، وكذا جميع ما تدركه ممّا سواك ممّا هو غير الحقّ. فالوجود^{٢٦٢} الإضافي الذي تدركه و تتصوّر^{٢٦٣} أنّه وجودٌ^{٢٦٤} مستقلّ خيالٌ في خيالٍ، لأنّك خيالٌ، والذي توهّمته وتخيّلته^{٢٦٥} فيك ممّا سوى الحقّ خيالٌ في خيالٍ!.

(و الوجود الحقّ إنّما الله خاصّةً) - أي: ما هو إلّا الله وحده لا غير - (من حيث ذاته و عينه لا من حيث أسمائه. لأنّ الأسماء لها مدلولان، المدلول الواحد عينه - وهو عين المسمّى -، و المدلول الآخر ما يدلّ عليه ممّا ينفصل الاسم به عن هذا الاسم الآخر و يتميّز) و هو معنى الصفة. و قد علمت أنّ الصفات إمّا سلبيةً، و إمّا نسبٌ و إضافاتٌ، و إمّا اعتباراتٌ محضةٌ إضافيةً، و إمّا /SA107/ تعيّناتٌ؛ فالوجود الحقّ مرآةٌ و مجلّى لصور الأعيان. و الظاهر في المرآة خيالٌ - إذ لا حقيقة له خارج المرآة و لا وجود له في نفسه -، فهو مثالٌ متخيّلٌ.

(فأين «الغفور» من «الظاهر» و من «الباطن»؟!، و أين «الأوّل» من «الآخر»؟!؛ أمثلةٌ لما تفضّل به الأسماء بعضها من بعض و تتميّز به من معاني الصفات. (فقد بان لك بما هو كلّ اسم عين الاسم الآخر، و بما هو غير الاسم الآخر، فبما هو عينه هو «الحقّ»، و بما هو غيره هو «الحقّ المتخيّل» الذي كنّا بصدده). «الحقّ المتخيّل» هو المسمّى سوى الحقّ و ظلّه و الوجود الإضافي، فإن أصله حقيقة الحقّ مع نسبةٍ و إضافةٍ أو تعيّنٍ و تقيّدٍ. و ليس معنى الخيال و المتخيّل أنّه لا حقيقة له بوجهٍ من الوجوه - كما توهّم بعض العوامّ -، بل معناه أنّه لا وجود له في عينه - كما تقول: في الأعيان الثابتة -.. و لكن من حيث أنّه متمثّلٌ في خيالٍ و حسّ مشتركٍ له تحقّقٌ و وجودٌ خياليٌّ - كما للمعلومات في العلم و العقل -.. و أمّا خارج الخيال فلا؛ فهو من الضلال كالمعقولات و الأعيان المعلومّة. فمن حيث أنّ له وجوداً حقّ، و من حيث أنّه معدومٌ في الخارج متخيّلٌ - وكذا المعلومات و المعقولات -، و كلّها تحت اسمه «الباطن».

و من قبيل الحق المتخيّل المسمّى «سوى» ما هي إلا نقوش و علامات دالة على من هي فيه و منه و به و له، كقوله: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ [١٢/٤٠].

(فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه و لا ثبت كونه إلا بعينه!)، لأن غير الوجود الحق الظاهر الباطن عدم محض.

(فما في الكون إلا ما دلت عليه الأحديّة، و ما في الخيال إلا ما /SB107/ دلت عليه الكثرة. فن وقف مع الكثرة كان مع العالم و مع الأسماء الإلهيّة و أسماء العالم)، أي: مع النقوش المتعلقة في الوجود الواحد الحقيقي الذي لا كثرة فيه /MB49/ على الحقيقة - بل بالحيثيات و الإعتبارات العقلية -، فيسمّيها «أسماء الحق»، و باعتبار الظل الممدود المتخيّل المذكور «العالم»، و باعتبار تجلّيات الواحد الحقيقي في صور أسمائه - كالتجلي باسم الظاهر بعد الباطن - «أسماء العالم» - كالحادث و المحدث و المتغيّر - . و ينتقل منها إلى أسماء آخر يضعها الله - كالمحدث و المتغيّر و المدبّر -، و هكذا إلى غير النهاية، و كلّها من قبيل الحق المتخيّل؛

(و من وقف مع الأحديّة كان مع الحق من حيث ذاته الغنيّة عن العالمين، لا من حيث ألوهيته و صورته)، لأنّه لا يلتفت إلى الكثرة المتعلقة، لأنّه يراها شؤون الذات.

(و إذا كانت غنيّة عن العالمين فهو) - أي: فغناها عن العالمين - (عين غناها عن نسبة الأسماء إليها، لأنّ الأسماء لها^{٢٦٦}، كما تدلّ عليها تدل^{٢٦٧} على مسمّيات آخر يحقق ذلك أثرها)، لأنّ كلّ اسم من أسمائه مقتضى لنسبة أو مصدرٍ لفعلٍ و أثرٍ، فلا غناء له عن الغير في العقل أو في الخارج؛ و قد بين ذلك في قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ من حيث عينه، ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ من حيث استنادنا إليه، ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ من حيث هوّيته و نحن، ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ كذلك، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [٤ - ١١٢/١] كذلك؛ لأنّه الكل من حيث الإحاطة، فلا غير و لا سوى له، فما له كفؤاً!

(فهذا نعته، فأفرد ذاته بقوله: ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾ و ظهرت الكثرة بنعوته المعلومة

عندنا. فنحن نلد ونولد ونحن نستند إليه ونحن أكفاء بعضنا /SA108/ لبعض، وهذا الواحد منزّة عن هذه النعوت، فهو غنيٌّ عنها كما هو غنيٌّ عنّا). أي: الأحديّة نعته بحسب ذاته، و سائر النعوت مقتضية للكثرة؛ والواحد بالذات تعالى و تنزّه عن الكثرة، فهو منزّه عن هذه النعوت، فسلبت عنه لغناه عن الكثرة و ما يتعلّق بها.

(و ما للحقّ نسبٌ إلّا هذه السورة -: سورة الإخلاص -، و في ذلك نزلت)، لأنّها مختصّة بسلب الكثرة و أحكامها و نعوتها عن ذاته، فإنّ الأحديّة نفي الكثرة و ذلك معنى الإخلاص؛ كما^{٢٦٨} قال أمير المؤمنين عليّ - عليه السّلام - «و كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه» [١٦٦].

(فأحديّة الله من حيث الأسماء الإلهيّة التي تطلبنا أحديّة الكثرة، و أحديّة الله من حيث الغنى عنّا و عن الأسماء أحديّة العين. و كلاهما يطلق عليه اسم «الأحد»).

أحديّة الكثرة و أحديّة الجمع هي تعقّل الكثرة في الذات الواحدة بحسب النسب، فإنّ مسمّى جميع الأسماء الإلهيّة ذاتٌ واحدةٌ يتكرّر بحسب النسب و التعيّنات الاعتباريّة، و الذات باعتبار كلّ نسبةٍ و تعيّنٍ يقتضي أفراد نوعٍ من أنواع الموجودات؛ و أحديّة العين هي أحديّة الذات من غير اعتبار الكثرة، فتقتضي الغناء عن الأسماء و مقتضياتها من الأكوان.

(فاعلم ذلك!. فما أوجد الحقّ الظلال و جعلها ساجدةً متقيّةً عن الشمال و اليمين إلّا دلائل لك عليك و عليه، لتعرف من أنت و مانسبتك إليه و مانسبته إليك). فما

أوجد الظلال في الخارج للأشخاص الممتدة هي منها ساجدةٌ لله في تذللها بوقوعها على الأرض منقاداً له فيما سخرها له راجعةً عن اليمين عند ارتفاع الشمس إلى الشمال، و عن الشمال عند الغروب إلى اليمين بالطلوع إلّا /SB108/ لتدلّ بها عليك - أي: على كلّ ممكنٍ، فإنّ

الأعيان الموجودة وجوداتها كالظلال - و عليه - تعالى -، فإنّه بمثابة الشخص الذي يتّصل

الظلّ به لتعرف أنّ الوجودات المتعيّنة التي أنت من جملتها ظلّ خياليّ - كما مرّ - و نسبته إليه نسبة الظلّ إلى الشخص الممتدّ عنه الظلّ، فإنّ الوجود المتعيّن ممتدّ عن الوجود المطلق و يتقوّم به. و نسبته إليك بأنّه يقوّمك و يسخرُك منقاداً لأمره متذللاً متسخرّاً فيما يريد منك،

لا استقلال لك و لا وجود.

(حتى تعلم من أين و من أي حقيقة إلهية اتّصف ما سوى الله بالفقر الكلّي إلى الله،

و بالفقر النسبي بافتقار بعضه إلى بعض). أي: حتى تعلم من افتقار الظلّ إلى /MB49/ ٣

الشخص القائم المنور بنور الشمس و إلى المحلّ الواقع عليه أنّ ما سوى الحقّ من الوجودات المتعيّنة التي هي ظلال الحقّ مفتقرة إلى الله الموجود المقوم القيوم الرّبّ النور، لمألوهيتها و

عدميتها و لاستقلالها و مربوبيتها و ظلمة أعيانها التي هي محالّها في العدم، و هو الفقر الكلّي. ٦

و أمّا الفقر النسبي فكافتقارها إلى ما به يتعيّن من الأعيان - افتقار الظلّ إلى المحلّ -، و

كافتقار الكلّ إلى الأجزاء و المسبّبات إلى الأسباب - افتقار الظلّ إلى جميع أسبابه من

أحوال المحلّ و هيئت ذي الظلّ و أشكاله و مقاديره من الطول و العرض و غيرها - . ٩

(و حتى تعلم من أين و من أي حقيقة اتّصف الحقّ بالغنى عن الناس و الغنى عن

العالمين)، و تعلم أنّ الحقّ بذاته غنيّ عن العالمين؛ لا بأسائه، فإنّها تقتضي النسب إلى

الخلق؛ ١٢

(و اتّصف العالم بالغنى - أي: بغنى بعضه عن بعض /SA109/ من وجه ما هو عين

ما افتقر إلى بعضه به، فإنّ العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شكّ افتقاراً ذاتياً - .) أي: و من

أي حقيقة اتّصف العالم بغنى بعضه عن بعض - كغنى العناصر عن المواليد، و غنى السماويات ١٥

عن الأرضيات من حيث إنّها لا تتأثّر منها - .

و «ما هو»، أي: و ما وجه الغنى عين وجه افتقاره أو افتقار بعضه إلى بعض - كافتقار

العالم من حيث إنّ كلّ مجموعيٍّ إلى كلّ واحدٍ من أجزائه، و افتقار المسبّبات من أجزائه - ١٨

كالمواليد - إلى أسبابها افتقاراً ذاتياً، لإمكانها؛ بل بغنى بعضه عن بعض من وجه -، و

افتقاره إلى ذلك البعض من وجه - كاستغناء الماء في تبرّده و جموده عن الشمس و افتقاره

في حرارته و سيلانه إليه - . ٢١

و في الجملة إنّ العالم و إنّ عرض له الغنى بهذه الإعتبارات فلا بدّ له من الإفتقار إلى

أسبابه بالذات كالظلّ، فإنّ الممكن في ذاته مفتقر إلى أسبابه.

(و أعظم الأسباب له سببية الحق. ولا سببية للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية)، فإنه يفتقر إلى الإيجاد والربوبية والخالقية وأمثالها، وهي لا تكون إلا بالأسماء لا في أعيانه، فإن الأعيان غنية في كونها أعياناً عن السبب؛

(و الأسماء الإلهية كل اسم يفتقر العالم إليه من عالم مثله، أو عين الحق، فهو الله لا غيره). أي: الأسماء الإلهية ما يفتقر إليه العالم؛ سواء كان ذلك الاسم المحتاج إليه من عالم مثله - كاحتياج الابن إلى الأب في وجوده ورزقه وحفظه، فإنها صور أسماء الحق ومظاهرها -، أو من عين الحق - كاحتياج الابن في صورته وشكله وخلقته إلى الحق المصور الخالق، و هو ليس من عالم مثله -، فذلك الاسم المحتاج إليه هو الله لا غيره.

أما الأول فلأن سببية الأب ليست من حيث عينه الثابتة، فإنها معدومة؛ بل من حيث وجوده وفعله وقوته وقدرته، والوجود عين الحق الظاهر في /SB109/ مظهره، والفعل والقدرة والقوة والرزق والحفظ توابع الوجود و صفات الحق و أفعاله، ليس للأب إلا القابلية والمظهرية - لما علمت أن القابل Lafعل له، بل الفعل للظاهر في مظهره -؛ وأما الثاني فظاهر.

فظهر أن المحتاج إليه ليس إلا الله وحده. فقلوه: «كل اسم» خبر المبتدأ، «يفتقر إليه العالم» صفته، و «من عالم مثله» صفة بعد صفة، أي: ثابت كائن من عالم مثله. «أو عين الحق» عطف على «عالم» مجرور، أي: أو اسم كائن ناش من عين الحق.

(ولذلك قال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [٣٥/١٥])، أي: ولأننا من مكن الإمكان - والممكن بالنظر إلى ذاته دون موجدته معدوم قابل بالذات، فكيف بالصفات والأفعال! - فالفقر لنا إلى الله من جميع الوجوه ذاتي، والله وحده هو /MA50/ الغني بالذات الحميد بالكمالات والصفات.

(و معلوم أن لنا افتقاراً من بعضنا لبعضنا، فأسمائنا أسماء الله - تعالى -). أي: لما ثبت أن الافتقار العام لازم لنا لزم أن افتقار بعضنا إلى بعض - على ما نشاهد - افتقاراً إلى أسماء الله فينا بتجليه لنا بها، فأسمائنا أسماءه ونحن مظاهرها فحسب؛ ليس لنا شيء مفتقر

إليه؛

(إذ إليه الافتقار بلا شك) خاصة لا إلى غيره.

٣ (و أعياننا في نفس الأمر ظلّه) باعتبار اسمه «الباطن»، لأنّها معلومات عينيّة،

(لا غيره)، لأنّ اسم الباطن عينه باعتبار نسبة البطون و ظلّه^{٢٦٩} و وجوده مع قيد الإضافة.

(فهو هويّتنا) باعتبار الوجود و الحقيقة (لا هويّتنا) باعتبار التعيّن و الإضافة الّتي هو

٦ بها ظلّ.

(و قد مهّدنا لك السبيل؛ فانظر) في هذا الفصّ ليتّضح لك!. /SA110/

(فصل حكمة أحديّة في كلمة هوديّة)

٩ إنّما خصّت «الكلمة الهوديّة» بـ: «الحكمة الأحديّة»، لأنّ كشف هودٍ - عليه السّلام -
شهود أحديّة الكثرة والأفعال الإلهيّة المنسوبة إلى أحديّة الإلهيّة، وهي في الحقيقة أحديّة
الربوبيّة بعد أحديّة الإلهيّة؛ وهي أحديّة جمع الأسماء وأحديّة اسم الله الشامل للأسماء كلّها،
١٢ فإنّ كلّ الأسماء بالذات واحدٌ.

و للوحدة ثلاث مراتب:

وحدة الذات بلاعتبار كثرةٍ ما - وهي الأحديّة الذاتيّة المطلقة -؛

١٥ ووحدة الأسماء مع ٢٧٠ كثرة الصفات - وهي أحديّة الألوهيّة، والله بهذا الاعتبار واحدٌ
وبالاعتبار الأوّل أحدٌ -؛

و الثالثة: أحديّة الربوبيّة المذكورة المختصّة بهودٍ - عليه السّلام -، لقوله - تعالى - حكايةً

١٨ عنه: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَّتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [١١/٥٦]، فإنّ هذه
الأحديّة موقوفةٌ على الآخذ والمأخوذ وكون الربّ على الطريق الذي يمشي فيه، فهي
أحديّة كثرة الأفعال والآثار التي نسبتها إلى الهويّة الذاتيّة وحدها.

٢١

ظَاهِرٌ غَيْرُ خَفِيٍّ فِي الْعُمُومِ

(إِنَّ اللَّهَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ)

«الصراط المستقيم»: طريق الوحدة التي أقرب الطرق إلى الله الواحد الأحد. و ذلك أن لكل اسم من الأسماء الإلهية عبداً هو ربه و ذلك العبد عبده؛ و كل عين عين من الأعيان الوجودية مستند إلى اسم مرتبط به جارٍ على مقتضاه سالك سبيله، فهو على طريقه المستقيم المنسوب إليه.

ثم لما كانت الأسماء على اختلاف مقتضياتها أحدية المسمى كانت موصلة إلى المسمى، و هو الله الذي له ^{٢٧١} أحدية جمع الأسماء، فكل يصل ^{٢٧٢} إلى الله مع اختلاف الجهات دائماً؛ فله الصراط المستقيم الذي عليه الكل. /SB110/ فصَحَّ قولهم: «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق و بعدد الأنفاس الإلهية» [١٦٧]، فإن الشؤون المتجددة في كل آن على كل مظهر أنفاس إلهية.

و ذلك «ظاهر» في كل حضرة حضرة من حضرات الأسماء على العموم - سواء كانت الأسماء كلية أو جزئية -؛

«غير خفي»، فكل اسم مدبر لمظهره روح له و المظهر صورته، و الجميع متصل بالله.

(فِي كَبِيرٍ وَ صَغِيرٍ عَيْنِهِ وَ جَهُولٍ بِأُمُورٍ وَ عَلِيمٍ)

هذا تفسير العموم.

(وَلِهَذَا وَسَّعَتْ رَحْمَتُهُ كُلُّ شَيْءٍ مِنْ حَقِيرٍ وَ عَظِيمٍ)

أي: رحمته الرحمانية، فإن «الرحمن» اسم شامل لجميع الأسماء، فهو المرصاد لكل سالك، و إليه ينتهي كل طريق و يرجع كل غائب.

(﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [١١/٥٦].

فكل ماشٍ فعلى صراط الرب المستقيم، فهم ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ من هذا الوجه ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [١/٧]. فكما كان الضلال عارضاً كذلك الغضب الإلهي

عارض، و المآل إلى الرحمة التي وسعت كل شيء، و هي السابقة).

- «ما من دَابَّةٍ» أي: شيءٍ - فَإِنَّ الْكُلَّ ذُو رُوحٍ - إِلَّا وَهُيَّتَهُ الْأَحَدِيَّةُ الذَّاتِيَّةُ بِحُكْمِ الصَّمَدِيَّةِ وَالْقَيْثُومِيَّةِ مَالِكَةُ لَهُ آخِذَةٌ بِنَاصِيَّتِهِ جَاذِبَةٌ إِيَّاهُ عَلَى صِرَاطِهِ سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ إِلَيْهِ MB50/ قبل إيجاده. فأوجدت الحقائق بنسبتها الذاتية على ما اقتضت أعيانها و سلكت بها ٣ على طرق أربابها، فلا غضب ولا ضلالَ ثُمَّ فَإِنْ عَرَضَ أَحَدُهُمَا فَالْمَالَ إِلَى الرَّحْمَنِ - عَلَى مَا سَيَأْتِي -، وَ الرَّحْمَةُ السَّابِقَةُ هِيَ الْغَايَةُ.
- ٦ (وَكُلٌّ مَا سِوَى الْحَقِّ دَابَّةٌ - فَإِنَّهُ ذُو رُوحٍ -، وَ مَا ثُمَّ مِنْ يَدَبٍ بِنَفْسِهِ وَ إِنَّمَا يَدَبٌ بغيره، فهو يدب بحكم التبعية للذي هو عَلَى الصراط المستقيم، /SA111/ فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ صِرَاطًا إِلَّا بِالْمَشْيِ عَلَيْهِ).
- ٩ إِنَّمَا كَانَ مَا سِوَى الْحَقِّ ذَا رُوحٍ، لِأَنَّ الرَّحْمَةَ امْتَدَّتْ أَوَّلًا إِلَى رِقَائِقِ الْأَشْيَاءِ وَ رُوحَانِيَّاتِهَا، وَ أَلَزَمَتْهَا أَشْبَاحُهَا حَتَّى وَجَدَتْ حَقَائِقَهَا الْكَوْنِيَّةَ بِهَا، فَدَبَّتْ بِالْأَسْمَاءِ الَّتِي يَرَبُّهَا اللَّهُ بِهَا عَلَى اخْتِلَافِ مَرَاتِبِهَا. وَ كُلُّ اسْمٍ مِنْهَا هُوَ الذَّاتُ الْأَحَدِيَّةُ مَعَ النَّسَبَةِ الْخَاصَّةِ الَّتِي هِيَ ٢٧٣ حَقِيقَةُ الْإِسْمِ - أَعْنِي: الصِّفَةُ الْمَخْصُوصَةُ - . فَكُلُّ يَدَبٍ بِحُكْمِ التَّبَعِيَّةِ عَلَى صِرَاطِ ١٢ الذَّاتِ الْأَحَدِيَّةِ بِذَاتِهِ فِي ذَاتِهِ، فَإِنَّ الْحَقَّ الْمُتَعَيَّنَ فِي قَابِلِيَّتِهِ يَحْرُكُهُ وَ يَسِيرُ بِهِ إِلَى غَايَتِهِ وَ كَمَالِهِ الْخَاصِّ بِهِ، وَ هُوَ يَدَبُ بِحَرَكَةٍ ضَعِيفَةٍ عَرَضِيَّةٍ غَيْرِ ذَاتِيَّةٍ، فَإِنَّهَا بِحُكْمِ التَّبَعِيَّةِ.
- ١٥ وَ تِلْكَ الْحَرَكَةُ هِيَ الْمَشْيُ عَلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ، فَإِنَّ الصِّرَاطَ هُوَ الَّذِي يُمَشَّى عَلَيْهِ.
- وَلَمَّا كَانَتْ تِلْكَ الْحَرَكَةُ بِالْحَقِّ فِي الْحَقِّ كَانَ الصِّرَاطُ وَ الْمَشْيُ عَلَيْهِ هُوَ الْحَقُّ.
- (إِذَا دَانَ لَكَ الْخَلْقُ فَقَدْ دَانَ لَكَ الْحَقُّ
- ١٨ وَ إِنْ دَانَ لَكَ الْحَقُّ فَقَدْ لَا يَتَّبِعُ الْخَلْقُ)
- أي: «إذا دان» و انقاد لك المسمى بالخلق «فقد دان لك الحق» الظاهر في مظهر ذلك الخلق - أَعْنِي: الْهُيُوتَةُ الْحَقِيقِيَّةُ الْمُسْتَتْرَةُ بِهِ -؛
- ٢١ «وَ إِنْ» انقاد لك «الحق» المتجلى في مظهره بحكم التعيّن الخاص فلا يلزم أن ينقاد لك الخلق، لِأَنَّ الْحَقَّ الْمَذْعَنَ لَكَ حَقٌّ بِالْخَلْقِ، فَلَا يَنْحَصِرُ فِي الْوَجْهِ الَّذِي تَجَلَّى بِهِ لَكَ «فقد لا» ينقاد لك الخلاق، لِأَنَّ تَجَلِّيَّاتِهِ فِيهِمْ بِحُكْمِ مَجَالِيهِمْ؛ فَقَدْ تَخَالَفَ الْوُجُوهُ الَّتِي بِهَا ٢٧٤ تَجَلَّى لَهُمْ

وجهه الذي به تجلّى لك، فالظاهر في مظاهرهم يسلكهم في طرق كمالهم المخالفة لكمالك - و إن كان سلوكهم بالحق للحق -، لاختلاف الأسماء و مظاهرها.

(فَحَقُّ قَوْلِنَا فِيهِ فَقَوْلِي كُلُّهُ حَقٌّ^{٢٧٥})
فَمَا فِي الْكَوْنِ مَوْجُودٌ تَرَاهُ مَا لَهُ نُطْقٌ

SB111/ أي: إذا كان القائل هو الحقّ فقولهُ حقٌّ، وإذا كان الحقّ هو المتجلّى في كلّ

موجودٍ فلاموجود إلّا وهو ناطقٌ بالحقّ، لأنّه لا يتجلّى في مظهر^{٢٧٦} إلّا في صورة اسمٍ من أسمائه، وكلّ اسمٍ موصوفٌ بجميع الأسماء - لأنّه لا يتجزّأ -.

لكن المظاهر متفاوتة في الاعتدال و التسوية، فإذا كانت التسوية في غاية الاعتدال تجلّى بجميع الأسماء، وإذا لم يكن و لم يخرج عن حدّ الاعتدال الإنسانيّ ظهر النطق و الصفات السبع و بطن سائر الأسماء و الكمالات، وإذا انحطّ عن طور الاعتدال الإنسانيّ بقى النطق في الباطن في الجميع حتّى الجهاد، فإنّ التي لم تظهر عليه من الأسماء الإلهيّة و الصفات كانت باطنة فيه - لعدم قابليّة المحلّ لظهوره -؛ فلاموجود إلّا و له نطقٌ ظاهراً أو باطناً.

فمن كوشف ببواطن الوجود سمع كلام الكلّ حتّى الحجر و المدر، فإنّ العلم باطن هذا الوجود، و لهذا قالوا: ﴿أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [٢١/٤١].

(وَمَا خَلَقُ تَرَاهُ الْعَيْنُ إِلَّا عَيْنُهُ حَقٌّ
وَلَكِنْ مُودَعٌ فِيهِ هَذَا صُورُهُ حَقٌّ)

أي: كلّ خلقٍ تراه العين فهو عين الحقّ - لما ذكر -، و لكن خيال المحجوب سمّاه «خلقاً» - لكونه مستوراً بصورةٍ خلقيةٍ محتجباً بها و إن كان متجلّياً لمن يعرفه -.

و لاستتاره عن أعين الناظرين قال: «و لكن مودعٌ فيه»، أي: مختفٍ في الخلق. «فصوره» - أي: صور الخلق، جمع صورة، سكّنت واوه تخفيفاً - حقائق له. و «الحقُّ» جمع الحقّه، شبهه - استتاره بالصور الخلقية بالإيداع في الظروف. /MA51/

٣ (اعلم! أن العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها مع كونها ترجع إلى عين واحدة، فإن الله - تعالى - يقول: «كنت سمعه الذي /SA112/ يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها» [١٦٨].

٦ «العلوم الذوقية» تختلف باختلاف الاستعدادات - فإن أهل الله ليسوا في طبقة واحدة، فلهذا تختلف أذواقهم وعلومهم -؛ ولهذا اختلف حكم هذا الكتاب باختلاف الكلم كاختلافها في الإنسان الواحد باختلاف القوى الحاصلة هي منها، «مع كون» تلك العلوم «ترجع إلى عين واحدة» هي هوية الحق - كما فصلها -.

٩ و «الحاصلة» - في المتن - صفة جارية على غير ما هي له، فكان حق الضمير الذي هو فيها أن يُفصل - لأنه ضمير العلوم -، لكنه تسامح فيها!.

١٢ (فذكر أن هويته هي عين الجوارح التي هي عين العبد، فالهوية واحدة والجوارح مختلفة. ولكل جارية علم من علوم الأذواق يخصها من عين واحدة تختلف باختلاف الجوارح). يعني: أن الهوية الواحدة هي عين الجوارح المختلفة لاختلاف المحال في عين العبد الواحد. والعلم الفائض من الهوية الواحدة حقيقة واحدة ظهرت في تلك الجوارح - بسبب اختلاف قابليتها - علوماً مختلفة يختص كل جارية منها علم من علوم الأذواق مخالف لعلوم البواقي بحكم اختلاف المحال - ولهذا قيل: «من فقد حساً فقد فقد علماً» [١٦٩] -.

١٨ (كالماء حقيقة واحدة يختلف في الطعم باختلاف البقاع، فمنه عذب^{٢٧٧} فرات و منه ملح أجاج؛ وهو ماء في جميع الأحوال لا يتغير عن حقيقته، وإن اختلفت طعومه!).

٢١ شبه العلم الحاصل لأهل الله من الهوية الإلهية بالماء، فإن العلم حياة الأرواح كما أن الماء حياة الحيوان؛ فاختلاف العلم مع كونه حقيقة واحدة باختلاف الجوارح كاختلاف الماء في الطعوم باختلاف البقاع مع كونه /SB112/ حقيقة واحدة. فمن الماء عذب فرات - كعلم

الموحد العارف بالله -؛ و منه ملح أجاج - كعلم المحجوب الجاهل بالسوى و الغير -؛ و نظيره قوله - تعالى - : ﴿يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَ نُفَضَّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ﴾ [١٣/٤].

٣ (و هذه الحكمة من علم الأرجل، و هو قوله - تعالى - في الأكل لمن أقام كتبه: ﴿وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾، فإن الطريق - الذي هو الصراط - هو للسلوك عليه و المشي فيه، و السعي لا يكون إلا بالأرجل، فلا ينتج هذا الشهود في أخذ النواصي بيد من هو على صراط مستقيم إلا هذا الفن الخاص من علوم الأذواق). قال - تعالى - : ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾ [٥/٦٦].

٩ «إقامة الكتب الإلهية»: القيام بحققها بتدبر معانيها و فهمها و كشف حقائقها و دركها و العمل بمقتضاها و توفية حقوق ظهرها و بطنها و حذها و مطلعاتها ليرزقوا العلوم الإلهية الذوقية و المعارف القدسية من فوقهم، و الأسرار الطبيعية - التي أودعت القوابل السفلية - من تحت أرجلهم. فهذه الحكمة من «علم الأرجل»، أي: من أسرار القوابل، فإن الله مع القوابل كما هو مع الأسماء الفواعل؛ و لهذا قال - عليه السلام - : «لو دلى أحدكم حبله لهبط على الله» [١٧٠].

١٥ فالصراط الممدود عليها إذا سلك عليها بالأرجل و سعى السالكون عليها بالأقدام في العمل بمقتضى العلم المستفاد من الكتب، ورثوا هذا الفن الخاص من العلوم الذوقية، - أي: علم أحكام القوابل -، فانتج لهم شهود من أخذ النواصي بيده: ﴿وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [١٦/٧٦]: يوصل من أخذ نواصيهم /MB51/ إلى غايتهم^{٢٧٨}.

٢١ (﴿وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ﴾ [١٩/٨٦] - : و هم الذين استحقوا المقام الذي ساقهم إليه - بريح الدبور التي أهلكهم عن نفوسهم بها. فهو يأخذ بنواصيهم و الريح تسوقهم - و هي عين الأهواء /SA113/ التي كانوا عليها - إلى جهنم، و هي البعد الذي كانوا يتوهمونه)، فنسوق المجرمين - : الجرمانيتين، أهل الأجرام و الآثام - بحكم قائدهم - : الآخذ بنواصيهم -، فهو القائد. و السائق إلى المقام الذي استحقوه - بسعيهم على أرجلهم - : ريج

الدبور المأمورة بسوقهم. وهي أهواؤهم التي تسوقهم من أدبارهم - أي: جهة خلفهم، ولهذا سميت «دبورا»، وهي جهة العالم الهيلولاني - إلى هوة جهنم البعد الذي يتوهّمونه وهم يهوون بها بأهوائهم الناشئة من استعدادات أعياناتهم، حتى أهلكهم السائق والقائد عن نفوسهم.

(فلما ساقهم إلى ذلك الموطن حصلوا في عين القرب فزال البعد، فزال مسمّى جهنم في حقهم، ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق، لأنهم مجرمون).

إنما حصلوا في عين القرب على الحقيقة، لأن الحق الذي هو قائدهم معهم؛ وإنما توهّموا البعد لأنهم كانوا يسعون إلى كمالات وهميّة فانية تخيلوها، فما وصلوا إلّا إليها، فزال البعد في حقهم فزال مسمّى جهنم. لأنهم بلغوا الغايات التي كانوا يطلبونها باستعداداتهم، وذلك نعيمهم من جهة الاستحقاق، لأن إجرامهم هو الذي اقتضى وصولهم إلى أسفل مراتب الوجود من عالم الأجرام.

(فما أعطاهم هذا المقام الذوقي من جهة المنّة و إنما أخذوه بما استحقته حقائقهم من أعمالهم التي كانوا عليها، وكانوا في السعي في أعمالهم على صراط الرّب^{٢٧٩} المستقيم. لأن نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة. فما مشوا بنفوسهم، و إنما مشوا بحكم الجبر /SB113/ إلى أن وصلوا إلى عين القرب، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ﴾ [٥٦/٨٥]؛

أي: إنما وجدوا ما وجدوا بما اقتضاه أعيانهم من أعمالهم التي كانوا يسعون فيها. و بمقتضى استعداداتهم الذاتية تعلّقت المشيئة الإلهية بما كانوا يعملون، فهم في أعمالهم على صراط الرّب المستقيم. لأن نواصيهم بيد من هو على الصراط المستقيم، فهو يسلك بهم عليه جبراً إلى أن وصلوا إلى عين القرب.

(و إنما هو يُبصر، فإنّه مكشوف الغطاء، فبصره حديد). أي: إنّما الجهنمي يُبصر - مع أنّ الله تعالى أخبر أن أهل الحجاب لا يبصرون في الدنيا - لأنّه هناك مكشوف الغطاء حديد البصر. وأمّا قوله - تعالى - : ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ

سَبِيلًا ﴿ [١٧/٧٢] فهو في حق من يدعوه «الهادي» إلى مسمى «الله» - : الرب المطلق رب العالمين - ، وهذا في حق كل أحد بالنسبة إلى الرب المتجلى له في صورة الاسم الأقرب إليه المتجلى في صورة عينه الآخذ بناصيته إلى ما يهواه، فذاك في البصيرة و هذا في البصر؛ ﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ [٢٢/٤٦].

٣ (و ما خص ميتاً من ميت - أي: ما خص سعيداً في العرف من شقي - ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾ [٥٠/١٦]، و ما خص إنساناً من إنسان؛ فالقرب الإلهي من العبد لا خفاء به ^{٢٨٠} في الإخبار الإلهي، فلا قرب أقرب من أن تكون هويته عين أعضاء العبد و قواه، وليس العبد سوى هذه الأعضاء و القوى، فهو حق مشهود في خلق متوهم) - أي: الظل الخيالي المذكور -؛

٩ (فالخلق معقول و الحق محسوس مشهود عند المؤمنين و أهل الكشف و الوجود) - أي: الشهود الذوقي -./SA114/

١٢ (و ما عدا هذين الصنفين /MA52/ فالحق عندهم معقول و الخلق مشهود. فهم بمنزلة الماء الملح الأجاج).

«هذين الصنفين» أي: ما عدا المؤمنين و أهل الكشف و الشهود. فالحق عندهم ما تصوّروه و اعتقدوا أنه غير معلوم للبشر إلا وجوده لاحتقيقته، و بعضهم تخيلوه. و كلاهما يعتقدان أنه متعين و لا يشهدون إلا الخلق، فهم أهل الحجاب بمنزلة الماء الأجاج.

١٥ و أمّا المؤمنون و أهل الكشف فبالعكس، لأنهم يشهدون الحق، و الخلق عندهم ظلّ خيالي ليس إلا نسبة الوجود إلى الأعيان، و النسبة معقولة؛ و لهذا قال: (و الطائفة الأولى بمنزلة الماء العذب الفرات سائغ شرابه. فالناس على قسمين:

٢١ من الناس من يمشي على طريق يعرفها و يعرف غايتها، فهي في حقه صراط مستقيم؛

و من الناس من يمشي على طريق يجهلها و لا يعرف غايتها، و هي عين الطريق التي عرفها الصنف الآخر. فالعارف يدعو إلى الله على بصيرة، و غير العارف يدعو

إلى الله على التقييد و الجهالة). يعني: إنّ الطريق و الغاية - كلاهما - واحدة في الحقيقة و^{٢٨١} هو الحقّ، فالعارف يدعو على بصيرةٍ من اسمٍ إلى اسمٍ، و الجاهل يدعو على جهالةٍ من السوى إلى السوى، لأنّه لا يعرف الحقّ.

(فهذا علمٌ خاصٌّ يأتي من أسفل سافلين، لأنّ الأرجل هي السفّل^{٢٨٢} من الشخص و أسفل منها ما تحتها - وليس إلّا الطريق -.

فمن عرف الحقّ عين الطريق عرف الأمر على ما هو عليه). يعني: أنّ الطريق الذي يسلك عليه أسفل من سفّل، فمن عرف علم الطريق و أنّه ليس إلّا الحقّ - إذ لا شيء غيره - عرف /SB114/ أنّ أسفل سافلين لا يخلوا عن الحقّ، فعلم أنّ الجهنّميّ في القرب، و إنّ توهم البعد؛

(ففيه - جلّ و علا - يسلك و يسافر - إذ لا معلوم إلّا هو! -، و هو عين السالك و المسافر، فلا عالم إلّا هو. فمن أنت؟ فاعرف حقيقتك و طريقتك، فقد بان لك الأمر على لسان الترجمان إنّ فهمت!)، و «الترجمان» هو رسول الله - صلى الله عليه و سلّم - حيث قال: «كنت سمعه الذي يسمع به - الحديث -» [١٧١].

(و هو لسان حقّ) فإنّ من قال الحقّ بالحقّ كان لسان الحقّ. (فلا يفهمه إلّا من فهمه حقّ)، لأنّ الحقّ إذا كان جميع قوى العبد و جوارحه كان فهمه حقّاً، لأنّه من جملة قواه؛ (فإنّ للحقّ نسباً كثيرةً و وجوهاً مختلفةً)، فإنّ له إلى كلّ شيءٍ نسبةٌ هي نسبة الوجود إليه حتّى صار ظلاً، و في كلّ عينٍ وجهاً هو ظهوره بصورتها.

(ألا ترى عاداً -: قوم هودٍ - كيف قالوا: ﴿هَذَا عَارِضٌ مُّمْطَرُنَا﴾ [٤٦/٢٤]، فظنّوا خيراً بالله و هو عند ظنّ عبده به، فاضرب لهم الحقّ) - أي: بقوله ﴿بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ﴾ [٤٦/٢٤] - (عن هذا القول) الذي قالوه - و هو: ﴿هَذَا عَارِضٌ مُّمْطَرُنَا﴾ - (فأخبرهم بما هو أتمّ و أعلى في القرب، فإنّه إذا أمطرهم فذلك حظّ

- الأرض و سقي الحبّة، فايصلون إلى نتيجة ذلك المطر إلّا عن بعدٍ)، فإنّه إذا أمطرهم أنبت به النبات من الأرض و سقي الحبّة فنبتت و نمت و أدركت و أحصدت بعد المطر بزمانٍ، وكذا^{٢٨٣} نماء النبات و الشجر و رعاها الدوابّ و الأنعام، فأكلوا منها و شربوا لبنها بعد مدّة، فلا يصل نفع المطر و فائدته إليهم إلّا عن بُعدٍ، بخلاف الإراحة عن الهياكل البدنيّة. (فقال لهم^{٢٨٤}: ﴿بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ﴾)، و فسّره بقوله: SA115/ ﴿رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [٤٦/٢٤]. فجعل «الريح» إشارةً إلى ما فيها من الراحة لهم، فإنّ بهذه الريح أراحهم) - و في نسخة: «فانّ هذه الريح راحتهم» - (من هذه الهياكل المظلمة و المسالك الوعرة MB52/ و السدف المدهمّة). «المسالك الوعرة»: الجثث الّتي يسلك الحقّ فيها على وعورة طرقها لغلبة الخشونة الحجابيّة و تعيّن الصنميّة عليها. و «السدف» أي: الحجب - جمع سدف - و «المدهمّة»: المسوّدّة في غاية الظلمة [١٧٢].
- (و في هذه الريح عذابٌ - أي: أمرٌ يستعذبونه إذا ذاقوه، إلّا أنّه^{٢٨٥} يوجعهم لفرقة المألوفات فباشرهم العذاب -، فكان الأمر أقرب إليهم ممّا تخيّلوه) من الإمطار و النفع. لماظنوا بالله خيراً - و الله عند ظن عبده - فأثابهم خيراً ممّا ظنّوا من حيث لا يشعرون، فإنّ ما ظنّوه من الإنتفاع بالمطر قد لا يقع، و قديقع عن بُعدٍ؛ و الّذي وقع خيراً و أقرب، فإنّهم وصلوا بذلك إلى الحقّ و حصلوا في عينه من حيث لم يحتسبوا. فإنّ للحقّ وجوهاً كثيرةً و نسباً مختلفةً من جملة أحوالهم و ظنونهم و أقوالهم، فإنّ هذه الحالة خيرٌ لهم ممّا ظنّوا و إنّ أوجعتهم بقطع الحياة و فرقة المألوفات. لأنّ ذلك أراحهم ممّا هم فيه أكثر ممّا أوجعهم، و نجاهم من التوغّل و التمادي في التكذيب و العصيان الموجب للرين على القلوب، و خفف عنهم بعض عذاب الآخرة فجازاهم على حسن ظنّهم بالله خيراً على وجه أتمّ.
- (فدمّرت ﴿كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِينُهُمْ﴾ [٤٦/٢٥]، و هي جثّتهم الّتي عمّرتها أرواحهم الحقيقيّة فزالت عنهم^{٢٨٦} حقّيّة هذه النسبة الخاصّة، SB115/ و بقيت على هياكلهم الحياة الخاصّة بهم من الحقّ الّتي تنطق بها الجلود و الأيدي و الأرجل و عذبات الأسواط و الأفخاذ. و قد ورد النصّ الإلهي بهذا كله).

- أي: فدمّرت الريح بالتدبير الإلهي كلّ شيءٍ ممّا كان قابلاً للتدمير^{٢٨٧} منهم، فأراحت أرواحهم - التي هي حقائقهم - عن جثّتهم - التي هي مساكنهم - بعد ما كانت عامرةً لها مدبرةً إياه. وهي^{٢٨٨} حقّيةٌ - أي^{٢٨٩}: متحقّقةٌ ثابتةٌ في وجودها ثابتة النسبة إلى أبدانها -،
- ٣ فرالت حقّية نسبها إلى أبدانها - أي: تحقّق نسبها الخاصّة و بقيت الهياكل حيّةً بحياتها الطبيعيّة المخصوصة بها من الحقّ -، لما ذكر أنّ كلّ شيءٍ وإن كان جماداً فهو ذو روحٍ مخصوصٍ به من الحقّ، وهي الحياة التي تنطق بها الجلودُ والأيدي والأرجل - كما ورد في
- ٦ القرآن [١٧٣] - و عذباتُ الأسواطِ والأفخاذُ - كما ورد في الحديث - [١٧٤].
- وقد أشار الشيخ أبو مدين - قدّس الله روحه [١٧٥] - إلى هذه الحياة بقوله: «سرّ الحياة سرى في الموجودات كلّها» [١٧٦]، فإنّ الحيّ بالذات القيوم للكلّ متجلّ في الجميع وإلاّ لم يوجد، فمن حضرة الاسم «الحيّ» يحیی كلّ شيءٍ بحياةٍ ظاهرةٍ أو باطنةٍ - على ما مرّ - .
- (إلاّ أنّه - تعالى - وصف نفسه بالغيرة، و من غيرته حرّم الفواحش، وليس الفحش إلاّ ما ظهر) ممّا يجب ستره؛ و من جملته سرّ الربوبيّة، فقد قيل: إفشائهم كفرٌ [١٧٧].
- ١٢ (و أمّا فحش ما بطن فهو لمن ظهر له) أي: لمن أظهره الله عليه، وهو أنّ الحقّ هو الظاهر والباطن. (فلما حرّم الفواحش - أي: منع أن تعرف حقيقة ما ذكرناه، وهي أنّه عين الأشياء - فسترها «بالغيرة»). أي: ستر / SA116/ هذه الحقيقة بالتعيّنات المختلفة التي يطلق عليها اسم «الغير» فحدث السوى والغير حيث يُقال: «أنت غيري» و «أنا غيرك»، فاعتبارها أوجب الغيرة من الغيريّة؛ فلهذا قال: (و هو أنت) أي: الغيرة أنت - يعني:
- ١٥ أنايتك - إذا اعتبرتها، إذ لو لم تعتبرها و نظرت إليها بعين الفناء - كما هي عليه في نفس الأمر - كنت من أهل الحمى، فلا غيرة ثمّ فلا تحريم. (لأنّها من الغير، فالغير يقول: «السمع سمع زيد» والعارف يقول: «السمع عين الحقّ»). وهكذا ما بقي من القوى والأعضاء. فما كل أحدٍ^{٢٩٠} عرف الحقّ، فتفاضل الناس و تميّزت المراتب و / MA53/
- ٢١ بان الفاضل والمفضول) بالمعرفة والجهالة.

- ٣ (و اعلم! أنه لما أطلعني الحقّ وأشهدني أعيان رسله - صلوات الله عليهم - و أنبيائه - كلّهم - البشريين) - تقييد الأنبياء بـ: «البشريين» للتخصيص، لأنّ كلّ ظاهرٍ ينبيء عن باطنٍ فهو نبيٌّ بالنسبة إلى ما أخبر عنه، و ذلك الباطن وليٌّ بالنسبة إلى ذلك الظاهر في اصطلاح العرفاء - (من آدم إلى محمّد - صلى الله عليهم أجمعين - في مشهدٍ أقمت فيه بقرطبة) - و هي مدينةٌ بالمغرب [١٧٨] كان مقيماً بها - (سنة ستّ و ثمانين و خمسمائة، ما كلّمني أحدٌ من تلك الطائفة إلّا هوذا - عليه السّلام -، فإنّه أخبرني بسبب جمعيتهم).
- ٩ إنّما أخبره هوذا دون غيره منهم، لمناسبة مشربه و ذوقه - عليه السّلام - لمشرب الشيخ - قدّس سرّه - في توحيد الكثرة و سعة مقام كشفه و شهوده الحقّ في صورة أفعاله و آثاره. و أمّا سبب اجتماعهم عند محمّد - صلى الله عليه و سلّم - فقليل: «إنّه تهنّئته - قدّس الله روحه - بأنّه خاتم الأولياء و وارث خاتم الرسل و الأنبياء» [١٧٩]. /SB116/
- ١٥ (و رأيته رجلاً ضخماً في الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفاً بالأمر كاشفاً لها. و دليلي على كشفه لها قوله: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [١١/٥٦]. و أيّ بشارةٍ للخلق أعظم من هذه؟! ثمّ من امتنان الله علينا أن أوصل إلينا هذه المقالة عنه في القرآن. ثمّ تمّمها الجامع للكلّ - : محمّد صلى الله عليه و سلّم - بما أخبر به عن الحقّ بأنّه عين السمع و البصر و اليد و الرجل و اللسان؛ أي: هي عين الحواسّ و القوى الروحانيّة أقرب من الحواسّ، فاكتفى بالأبعد المحدود عن الأقرب المجهول الحدّ). يعني: أنّ القوى الروحانيّة أقرب إلى الله في الشرف و التجرّد عن المادّة و النوريّة و التنزّه من الحواسّ، إذ هي حالةٌ في المحالّ الجسمانيّة مقدّرةٌ بمقاديرها محدودةٌ بمحدودها، فاكتفى بها عن الأقرب المجهول الحدّ - يعني: الروحانيّة -؛ فإنّه - تعالى - إذا كان عين الأخسّ الأبعد المحدود، فبأن كان عين الأشرف ٢٩١ الأقرب الغير المحدود أو المجهول في التحديد أولى.

(فترجم الحقّ لنا عن نبيّه - : هود ٢٩٢ - مقالته لقومه بُشرىً لنا، وترجم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن الله مقالته بشرىً، فكمّل العلم في صدور الذين أوتوا العلم ﴿وَمَا يَجْدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ﴾ [٢٩/٤٧] - أي: المحجوبون الساترون للحقّ - .
 ٣ فإنّهم توهّموا أنّه - تعالى - إذا كان عين المحدودات كان محدوداً، ولم يعرفوا أنّه إذا أحاط بالكلّ من الأرواح والأجساد ولم ينحصر في واحدٍ منها ولا في الكلّ لم يكن محدوداً.
 ٦ (فإنّهم يسترونها) - أي: آيات الله التي هي صفته وتجلياته - (وإن عرفوها، حسداً منهم ونفاسةً وظلماً)، كأكثر علماء أهل الكتاب، فإنّهم عرفوها من /SA117/ كتبهم، فإنّه ما جاء في جميع الكتب إلّا كذلك بشهادة الذين آمنوا من علمائهم - كعبد الله بن سلام [١٨٠] و
 ٩ أضرابه - .

(و ما رأينا قطّ من عند الله في حقّه - تعالى - في آيةٍ أنزلها أو إخبارٍ عنه أو صله إلينا فيما يرجع إليه - تعالى - إلّا بالتحديد - تنزيهاً كان أو غير تنزيهٍ - أوله «العماء» الذي ما فوقه هواءٌ وما تحته هواءٌ [١٨١]، فكان الحقّ فيه قبل أن يخلق الخلق. ثمّ ذكر
 ١٢ أنّه استوى على العرش، فهذا أيضاً تحديداً؛ ثمّ ذكر أنّه ينزل إلى السماء الدنيا، فهذا تحديداً؛ ثمّ ذكر أنّه في السماء وأنّه في الأرض وأنّه معنا أينما كنّا، إلى أن أخبرنا أنّه
 ١٥ عينا) حيث أخبر أنّه جميع قوانا وجوارحنا وهي عينا.

(و نحن محدودون، فما وصف نفسه إلّا بالحدّ. وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [٤٢/١١] حدّاً أيضاً إن أخذنا «الكاف» زائدةً لغير الصفة)، أي: لغير معنى
 ١٨ المثليّة لابعنى «مثل مثله». (و من تميّز عن المحدود فهو محدودٌ بكونه ليس عين هذا المحدود).

هذا كلامٌ أورده /MB53/ لدفع توهّم المنزّه، فإنّ الأمر في وصفه أعظم ممّا توهّم من تنزيهه الوهمي وأوسع من التقييد الفكري، فإنّه في التنزيه لم يتميّز من شيءٍ حتّى يحتاج إلى ما تميّزه، وفي التحديد لم يتقيّد بحدٍّ مخصوصٍ حتّى ينحصر فيتحدّد - تعالى الله عما يقوله
 ٢١ المنزّه والمحدّد! - .

وإن أخذنا «الكاف» في الآية الدالة على التنزيه في القرآن - وهي قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ - زائدة دلت على نفي المثلية، فتميز عن الأشياء بحد يُنافي حدودها، فكان محدوداً - ٣ ولو بكونه ليس عين هذا المحدود -، لاشتراكه بجميع ما عداه في معنى الشيئية. (فالإطلاق عن التقييد تقييداً، و المطلق مقيّد بالإطلاق لمن فهم). يعني: أن الإطلاق عن /SB117/ التقييد مقابل له، فهو تقييدٌ بقيد الإطلاق و المطلق مقيّد بقيد اللاّ تقيّد - أي: بمعنى لاشيء معه -، و الحقّ هو الحقيقة من حيث هي هي - أي: لا بشرط شيء -، فلا ينافي التقيّد و اللاّ تقيّد ٢٩٣.

(وإن جعلنا «الكاف» للصفة) - أي: بمعنى المثلية - (فقد حدّدناه) أي: أثبتنا مثله و نفينا عن مثله أن يكون له مثل، و هو عين التشبيه، و التشبيه تحديّد. ٩

(وإن أخذنا ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ على نفي المثل) أي: على معنى نفي من هو على صفته - فإنّ مثل الشيء يطلق و يراد به من هو على صفته من غير قصدٍ إلى نظير له؛ كقولهم: «مثلك لا يبخل»؛ أي: من هو ذو ٢٩٤ فضيلةٍ مثلك لا يتأتّى منه البخل، و المراد نفسه و المبالغة في نفي البخل عنه بالبرهان، أي: أنت لا تبخل لأنّ فيك ما ينافي البخل -، فعلى هذا يكون معنى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾: نفي المثل بطريق المبالغة؛ أي: ليس مثل من هو على صفته - من الصمدية و قيومية الكلّ - شيء؛ ١٥

(تحققنا بالمفهوم و الإخبار الصحيح أنّه عين الأشياء؛ و الأشياء محدودةٌ و إن اختلفت حدودها).

«المفهوم» - على ما ذكر -: ليس مثله شيء، لأنّه لاشيء إلاّ و هو به موجودٌ - أي: بوجوده -، فهذا المفهوم. و بالخبر الصحيح تحقّق أنّه عين الأشياء المحدودة بالحدود المختلفة. (فهو محدودٌ بحدّ كلّ ذي حدّ، فما يُحدّ شيءٌ إلاّ و هو حدّ للحقّ)، لأنّه هو المتجلّى في صورته، فحدّ كلّ شيءٍ حدّ الحقّ - تعالى - و الضمير لمصدر يُحدّ. ٢١

(فهو الساري في مسمّى المخلوقات و المبدعات)، أي: هو الظاهر بصورها و حقائقها. /SA118/

(و لو لم يكن الأمر كذلك ما صحّ الوجود، فهو عين الوجود)، لأنّ الممكن ليس له بذاته وجودٌ فلا وجود له إلّا به، (فهو على كلّ شيءٍ حفيظٌ بذاته) وإلّا لانعدم على أصله. (و لا يؤوده حفظ شيءٍ) لأنّ عينه قائمٌ بذاته، فكيف يثقله و ليس غيره!. (فحفظه للأشياء - كلّها - حفظه لصورته أن يكون الشيء غير صورته)، لأنّه لو لم يحفظ صورته من أن يكون شيءٌ غيره لكان له مثلٌ في الشئيّة و الوجود و لزم الشرك؛ ولهذا قال: (و لا يصحّ إلّا هذا)، فإنّ الممكن لا يمكن أن يوجد بذاته، و إلّا لم يكن ممكناً، فيكون في الوجود واجبان!.

(فهو الشاهد من الشاهد و المشهود من المشهود، فالعالم صورته و هو روح العالم المدبّر له، فهو الإنسان الكبير). أي: فالعالم ظاهر الحقّ و هو باطنه، و الحقّ روح العالم و العالم صورته. «فهو الإنسان الكبير»، لأنّ الإنسان خلق على صورته و العالم كذلك - و هو الظاهر و الباطن - . لا أنّ العالم صورةٌ هو باطنه حسب، بل بمعنى أنّه ظاهر العالم و باطنه. و لهذا قال:

(فَهُوَ الْكَوْنُ كُلُّهُ وَهُوَ الْوَاحِدُ الَّذِي
قَامَ كَوْنِي بِكَوْنِهِ وَلِذَا قُلْتُ يَغْتَذِي
فَوْجُودِي غِذَاؤُهُ وَبِهِ نَحْنُ نَحْتَذِي)

أي: الواحد القيوم الذي «قام» الوجود المضاف إلى كلّ ممكنٍ بوجوده - لأنّه هو مع قيد الإضافة -، «و لذا قلت بالاغتذاء» /MA54/ فهو المغتذي بنا، لأنّ وجودنا فيه فإنّ محتفٍ اختفاءً الغداء في المغتذي، و هو الظاهر بنا ظهور المغتذي بالغذاء المختفي فيه الظاهر بصورة المغتذي. «و به نحن نحتذى» حذوه، أي: نغتذي به في الظهور بصورته /SB118/ و التكوّن بوجوده محتذين على مثاله في الوجود - أي: على صورته كالغذاء - .

(فَبِهِ مِنْهُ إِنْ نَظَر تَبَوَّجِهِ تَعَوَّذِي)
و إذا كان الأمر على ما قلنا فمنه عند إفنائهِ إِيَّانا بتجلّيه نتعوّذ به في إبقائه إِيَّانا على صورته محتذين حذوه احتذاء الغداء حذو المغتذي بوجهٍ - أي: من جهة الذات و الوجود

- ٣ - ، فنقول: نعوذ بك منك. أمّا من جهة الأسماء فنقول: نعوذ برضاك من سخطك. وذلك لظهوره في المظاهر المختلفة بالصفات المختلفة، كظهوره في بعضها باسم «الراضي»، فنعوذ به من سخطه عند إرادته قهرنا في المظهر المنكر الذي ظهر فيه بصورة القهر و السخط. وكذلك في الأفعال نقول: نعوذ بعفوك من عقابك [١٨٢].
- ٦ (و لهذا الكرب تنفّس فنسب النفس إلى ^{٢٩٥}الرحمن، لأنّه رحم به ما طلبته النسب الإلهيّة من إيجاد ^{٢٩٦}صور العالم التي قلنا هي ظاهر الحقّ - إذ هو «الظاهر» - ، وهو باطنها - إذ هو «الباطن» - . وهو «الأوّل» إذ كان ولا هي، وهو «الآخر» إذ كان عينها عند ظهورها؛ «فالآخر» عين «الظاهر» و «الباطن» عين «الأوّل» - ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [٥٧/٣]، لأنّه بنفسه عليمٌ). أي: ولأنّ أعيان الأشياء و رقائقتها - التي هي صور معلوماته - في الأزل معدومة العين موجودة في الغيب بالوجود العلميّ طالبة للوجود العينيّ، كانت كربُ الرحمن لإرادة إيجادها - لقوله «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف» [١٨٣] - ، فتنفّس بإيجادها.
- ١٢ و إنّما نسب النفس إلى «الرحمن» لأنّه رحمها به - أي: بالنفس - ، وهو الفيض الوجودي. وهو الذي كانت النسب الإلهيّة تطلبه، فإنّ الأسماء الإلهيّة SA119/ - التي سمّاها: «نسباً» - تقتضي صورها التي هي صور العالم و ظاهر الحقّ باعتبار أنّه «الظاهر»، وهي بعينها في الغيب باطن الحقّ باعتبار اسمه «الباطن»، إذ هي عند كونها ظاهرة لم تزل عن صورتها الغيبية. وهو «الأوّل» باعتبار كونها في غيب الغيب - أعني: في عين الذات - معلومة بالقوّة على الإجمال، كوجود الشجرة في النواة؛
- ١٨ و كونها في الغيب مفصّلةً بالعلم التفصيليّ عند التعيّن الأوّل بسبب علمه بذاته، لأنّه كان ولم تكن هي؛ وهو «الآخر» باعتبار ظهورها بوجوده - لأنّه عينها عند ظهورها - .
- ٢١ «فالظاهر» عين «الآخر» و «الباطن» عين «الأوّل»، وهو بذاته عين «الأوّل» في آخريّته و عين «الباطن» في ظاهريّته. و علمه بنفسه عين علمه بكلّ شيءٍ، لأنّه عين كلّ شيءٍ ظاهراً و باطناً.

(فلماً أوجد الصور في النفس و ظهر سلطان النسب - المعبر عنها بالأسماء - صحّ النسب الإلهي للعالم، فانتسبوا إليه فقال: «اليوم أضع نسبكم» أي: آخذ عنكم انتسابكم إلى أنفسكم و أردّكم إلى انتسابكم إليّ).

أي: فلماً ظهرت الأعيان التي هي أجزاء العالم و صورها في الفيض الوجودي و ظهرت النسب التي هي الأسماء الإلهية في صورها التي هي مظاهرها و أظهرت سلطنتها بأفعالها و أحكامها في آثارها المتصلة بها، انتسب العالم إلى موجدّه؛ فصّح النسب الإلهي^{٢٩٧} الحقيقي بانتساب المألوه إلى الإله و الربّ إلى المربوب و الخالق إلى المخلوق و الرازق إلى المرزوق؛ فانتسب الكلّ من حيث افتقاره الذاتيّ إليه على التعيين لا إلى غيره؛ و لم يبق لانتساب أحدٍ إلى غيره وجهٌ، فأخذ /SB119/ منهم انتسابهم إلى أنفسهم و ردّهم إلى انتسابهم إلى ذاته.

فعرّف كلّ عبدٍ نسبه إلى ربّه^{٢٩٨} و عرّف كلّ عبدٍ برّبّه، فقليل: هذا عبد الرحمن^{٢٩٩}، و هذا /MB54/ عبد الرحيم، و هذا عبد المنعم، و هذا عبد الله.

(أين المتّقون؟ أي: الذين اتخذوا الله وقايةً، فكان الحقّ ظاهرهم - أي: عين صورهم الظاهرة -، و هو أعظم الناس و أحقّهم و أقواهم عند الجميع). و هم الذين عرفوا فنائهم الأصليّ به، فكان الحقّ وجوداتهم^{٣٠٠} الظاهرة و أعيانهم الباطنة - لفناء أُنبيائهم و حقائقهم، فكيف بصفاتهم و أفعالهم! - فهم الشاهدون له بذاته المشاهدون له بجماله^{٣٠١} بعينه، فهم أعظم الناس قدراً و أحقّهم وجوداً و قرباً و أقواهم صفّةً و فعلاً.

و إفراد الضمير في قوله: «و هو أعظم الناس» محمولٌ على المعنى، أي: و المتقي بهذا المعنى.

(و قد يكون المتقي من جعل نفسه وقايةً للحقّ بصورته، إذ هوية الحقّ قوى العبد، فجعل مسمّى العبد وقايةً لمسمّى الحقّ على الشهود حتى يتميّز العالم من غير العالم؛ ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا

الْأَلْبَابِ﴾ [٣٩/٩]. و هم الناظرون في لبّ الشيء -: الذي هو المطلوب من الشيء -). و قد يكون المتقي من له قرب النوافل، فشهد الحقّ مستتراً بصورته فجعل تعيّنه و ما يسمّى به عبداً وقايةً للحقّ؛ و هو صورته، لأنّ هوية الحقّ قوى العبد فكان شاهداً

للحقّ باسمه الباطن، عالماً متميّزاً عن الجاهل الغائب الذي لا يعرف الحقّ. وهو ذو لبٍّ متذكّرٌ للمعارف و الحقائق المعنويّة لغلبة التنزيه عليه، اذ هو ناظرٌ بلبّه «في لبّ الشيء الذي هو المطلوب» منه تجلّى الحقّ من إضافة /SA120/ صفات العبد و أفعاله إليه، موفّ حقوق العبوديّة لربّه مجدّ في خدمة سيّده.

(فما سبق مقصّرٌ مجدّاً، كذلك لا يماثل أجيراً عبداً). أي: إنّ هذا العبد المتّقي من حيث أنّه عالمٌ بربّه مجدّ في القيام بحقه في مقام عبدانيّته، فلا يسبقه المقصّر -: الذي لا يشهد ربّه، الجاهل به الطالب أجره بعمله -، و لا يساويه - كما ذكر في الآيّة، لأنّه عبد أجره عابداً لنفسه غائبٌ عن ربّه -. بخلاف الأوّل -: العالم المخلص -، فإنّه عبد ربّه على الشهود، فلا يماثله الأوّل.

(و إذا كان الحقّ وقايةً للعبد بوجهٍ و العبد وقايةً للحقّ بوجهٍ، فقل في الكون ما شئت) أي: وإذا كان المتّقي يعرف أنّه بأيّ وجهٍ حقّ و بأيّ وجهٍ عبدٌ و يعرف بأنّ المدامّ و النقائص - و في الجملة الأمور العدميّة - من صفات العبد و لوازم الإمكان و الممكن الذي أصله العدم، و المحامد و الكمالات - و في الجملة الأمور الوجوديّة كالجود بالنسبة إلى البخل - من صفات الحقّ و أحكام الوجوب و نعوت الواجب، و كان الحقّ عنده وقايةً للعبد في الكمالات و المحامد، و العبد وقايةً للحقّ في النقائص و المدامّ، فقل ما شئت في الوجهين؛

(إن شئت قلت: هو الخلق) أي في صفات النقص؛

(و إن شئت قلت: هو الحقّ) في صفات الكمال؛

(و إن شئت قلت: هو الحقّ و الخلق) في الأمرين؛

(و إن شئت قلت: لا حقّ من كلّ وجهٍ و لا خلق من كلّ وجهٍ) لما ذكر؛

(و إن شئت قلت: بالحيرة في ذلك) لغلبة الحال، فنسبت ما لكلّ واحدٍ منها إلى الآخر.

(فقد بانّت المطالب بتعيينك المراتب. /SB120/

و لولا التحديد ما أخبرت الرسل بتحوّل الحقّ في الصور، و لا وصفته بخلع الصور عن نفسه). أي: و لولا جواز التحديد على الحقّ بظهوره في صور المحدودات و

تقيده بها و عدم منافاة ذلك للإطلاق، ما أخبرت الرسل بتحوّله في الصور و لا بخلع الصور
عن نفسه، فإنّ الظهور في كلّ ما شاء من الصور و خلع ما شاء عن نفسه عين اللاتقيّد و
الإطلاق. /MA55/

٣

(فَلَا تَنْظُرُ الْعَيْنُ إِلَّا إِلَيْهِ وَ لَا يَقَعُ الْحُكْمُ إِلَّا عَلَيْهِ)

لامتناع وجود غيره؛ لأنّ ما عداه العدم المطلق، و لا يصحّ كون العدم وجوداً.

٦

(فَنَحْنُ لَهُ وَ بِهِ فِي يَدَيْهِ)

أي: «نحن له» عبادة مملوكون «و به» موجودون و «في يديه» مأسورون مجبورون.

(..... وَ فِي كُلِّ حَالٍ فَإِنَّا لَدَيْهِ)

٩

لأنّا معه بإضافة وجوده إلينا و كوننا بوجوده، كما قال عليّ - رضى الله عنه - : «مع كلّ

شيءٍ لا بمقارنة...» [١٨٤].

(و لهذا ينكر و يعرف و ينزّه و يوصف) لاختلاف صور مجاليه و مظاهره.

١٢

(فمن رأى الحقّ منه فيه بعينه، فذلك «العارف»); و من رآه بعين نفسه فقد أخطأ و

لم يره، لأنّ الحقّ لا يرى بعين الغير، بل لا يراه غيره!.

(و من لم ير الحقّ لامنّه و لافيه، و انتظر أن يراه بعين نفسه فهو «الجاهل

١٥

المحجوب»): الذي لم يهتد إلى معنى اللقاء، فينتظره في الآخرة.

(و بالجملة فلا بدّ لكلّ شخصٍ من عقيدةٍ في ربّه يرجع بها إليه و يطلبه فيها. فإذا

تجلّى له الحقّ فيها عرفه و أقربّه، و إن تجلّى له في غيرها أنكره^{٣٠٢} و تعوّد منه و أساء

١٨

الأدب عليه في نفس الأمر، و هو عند نفسه أنّه قد تأدّب معه!). يعني: أنّه لا بدّ لكلّ

شخصٍ من أهل الحجاب المحجوبين بالتقييد أن يعتقدوا إلهاً متعيّناً لا يقرّون إلّا به، فلذلك

ينكرون ما عداه و يسيئون معه الأدب^{٣٠٣}.

٢١

(فلا يعتقد معتقداً إلهاً إلّا بما جعل في نفسه، /SA121/ فالإله في الإعتقادات بالمجعل،

فما رأوا إلّا نفوسهم و ما جعلوا فيها). أي: معتقداً من أهل الحجاب ألوهيّة إلّه غير الذي

تصوّره في نفسه؛ فالإله عند أهل الإعتقادات إنّما هو الذي جعلوه في أنفسهم و نحتوه

بأوهامهم و جزموا بحقيته و بطلان ما هو على خلافه، و اعتكفوا بهوهم على عبادته، فهو
مجهول لهم؛ فما رأوا إلا نفوسهم المناسبة لما اخترعوه و ما جعلوه فيها من صورة معتقدتهم.
٣ (فانظر مراتب الناس في العلم بالله هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة، و قد
أعلمتك بالسبب الموجب لذلك).

لا شك أن العلم بالله يختلف بحسب استعدادات الخلق أولاً، ثم بحسب التربية و الصحة
٦ و العادة. فعلم كل أحد بالله هو ما بلغه من كماله المخصوص به، فلا يتصوره إلا على صورة
الكمال الذي وسعه. فلا جرم كانت مرتبته يوم القيامة في الرؤية بحسب ما علمه و اعتقده
من الموصوف بالكمال الذي تصوّره على الصورة التي اعتقدها، و هي الصورة المقيدة بالقيد
٩ المعين الذي جعله كمالاً في حقه - تعالى -، و اعتقد^{٣٠٤} أنه يستحيل^{٣٠٥} أن لا يكون على
تلك الصورة و تلك الصفة المعينة التي يرجع بها في عقيدته إلى ربه. فهو عبد ذلك المعتقد.
(فإياك أن تتقيد بعقدٍ مخصوصٍ و تكفر بما سواه، فيفوتك خيرٌ كثيرٌ؛ بل يفوتك
١٢ العلم بالأمر^{٣٠٦} على ما هو عليه!)، فإن الحق المتجلى في صور المعتقدات يسع الكل و
يقبلها جميعاً، فإذا تقيدت بصورةٍ مخصوصةٍ فقد كفرت بما سواه - و هو /SB121/ الحق
المتجلى بتلك الصورة، إذ لا شيء غيره - . فإذا أنكرته فقد جهلته و أسأت الأدب معه و أنت
١٥ لا تدري! فيفوتك الحق المتجلى في جميع الصور التي هي غير الصورة التي تقيدت بها في
اعتقادك، و هو «الخير الكثير»؛

بل يفوتك^{٣٠٧} العلم بالحق على ما هو عليه، و هو «الخير الكثير»!

١٨ (فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات - كلها -، فإن الإله - تبارك و تعالى -
أوسع و أعظم أن يحصره عقدٌ دون عقدٍ، /MB55/ فإنه يقول: ﴿فَأَيْنَا تُولُوا فَتْمٌ وَجْهٌ
الله﴾ [٢/١١٥] و ما ذكر أينا من أين، و ذكر أن «ثم وجه الله»).

٢١ إذا علمت أنه غير محصورٍ في قيدٍ و لا صورةً توجد بدونه في عقلٍ و لا خارجٍ، فانطلق
عن أسر القيود و العقود و أطلق الأمر في كل الوجود تحظ بالعلم الأتم في الشهود، فإن الله -
تعالى - يقول: ﴿فَأَيْنَا تُولُوا فَتْمٌ وَجْهٌ اللهُ﴾ [٢/١١٥]. ما خصّ جهةً دون جهةٍ بوجهه،

فلأين إلّا وقد تجلّى فيه وجهه، وتولّى إلى وجهه من تولى إليه.

(و «وجه الشيء» حقيقته. فنّبه بهذا قلوب العالمين لئلا تشغلهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضرار مثل هذا، فإنّه لا يدري العبد في أيّ نفسٍ يُقبض؛ فقد يقبض في وقت غفلةٍ!، فلا يستوي مع من قبض على حضورٍ!).

حرّض على الحضور مع الله و المراقبة في شهوده، و حذّر عن التقيّد و التقييد^{٣٠٨} و الإلتفات إلى الغير و الإشتغال بما يشوّش الوقت، حتّى يعمّ شهوده وجه الله جميع أحواله، فيقبض في حال الشهود فيحضر مع الله، لا كمن غفل فيقبض على حال الغفلة فيحشر مع من تولّاه - اللهم لا تحجبنا عن نور جمالك و لا تكلنا إلى أنفسنا بإفضالك و تولّنا بولايتك عن مطالعة نوالك ! -.



(ثمّ إنّ العبد الكامل مع علمه بهذا يلزمه في الصورة الظاهرة و الحال المقيّدة التوجّه /SA122/ بالصلاة إلى شطر المسجد الحرام، و يعتقد أنّ الله في قبلته حال صلاته، و هي بعض مراتب وجه الحقّ من ﴿أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [٢/١١٥].

«فشطر المسجد الحرام» منها، ففيه وجه الله. ولكن لا تقل: «هو ههنا فقط»، بل قف عند ما أدركت، و الزم الأدب في الاستقبال شطر المسجد الحرام، و الزم الأدب في عدم حصر الوجه في تلك الأنيّة الخاصّة؛ بل هي من جملة أينيّات ما تولّى متولّ إليها، فقد بان لك عن الله أنّه في أينيّة كلّ وجهةٍ). يعني: أنّ الكامل - مع علمه بـلاتقيّد الحقّ بجهةٍ مخصوصةٍ - يلزمه - بحكم حال التقيّد بالتعلّق البدنيّ - التوجّه بالصلاة إلى جهة الكعبة، فإنّه لا يمكنه التوجّه حال التقيّد إلى جميع الجهات، بل يختصّ توجّهه بجهةٍ واحدةٍ، و تلك الجهة هي المأمور بالتوجّه إليها من عند الله، فتعيّنت، و إلّا ثبت العصيان.

و الباقي ظاهرٌ.

(و ما ثمّ إلّا الاعتقادات) أي: و ما في أينيّة كلّ جهةٍ إلّا الاعتقادات^{٣٠٩}، لأنّها هي

- الجهات المعنوية التي تتوجه فيها قلوب المعتقدين إلى الحق.
- (فالكُلُّ مصيبٌ)، لأنَّ للحقَّ في كلِّ معتقِدٍ وجهاً، (وكلُّ مصيبٍ مأجورٌ)، لأنَّ له من الحقِّ المطلق حظاً و نصيباً، (وكلُّ مأجور سعيدٌ، و كلُّ سعيدٍ مرضيٌّ عنه و إن شقى زماناً في الدار الآخرة، فقد مرض و تألَّم أهل العناية - مع علمنا بأنَّهم سعداء، أهل حقٍّ - في الحياة الدنيا.
- ٣
- ٦ فمن عباد الله من تدركهم تلك الالام في الحياة الأخرى في دارٍ تسمَّى «جهنَّم»، و مع ذلك فلا يقع أحدٌ من أهل العلم - :الَّذِينَ كَشَفُوا الْأَمْرَ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ - أَنَّهُ لَا يَكُونُ لَهُمْ فِي تِلْكَ الدَّارِ نَعِيمٌ خَاصٌّ بِهِمْ).
- ٩ قوله: «في الحياة الدنيا» متعلِّقٌ بقوله: «مرض و تألَّم».
- ثمَّ إِنَّ أَهْلَ الْعِلْمِ الْكَاشِفِيَّ يَطْلَعُونَ /SB122/ مِنْ طَرِيقِ الْكَشْفِ عَلَى أَنَّ أَهْلَ جَهَنَّمَ قَدْ يَكُونُ لَهُمْ نَعِيمٌ مُخْتَصٌّ بِهِمْ وَلَذَّةٌ تَنَاسِبُ حَالَهُمْ، مَعَ كَوْنِهِمْ فِي دَارِ الْهُوَانِ وَ الْبُعْدِ الْمَتَوَهَّمِ، «و بَعْضُ الشَّرِّ أَهْوَنُ مِنْ بَعْضِ!» [١٨٥]. و مع ذلك لا يخلد مؤمنٌ في عذاب جهنَّم و إن كان فاسقاً!
- ١٢



- ١٥ ثمَّ فَصَّلَ النِّعِمَ الْمُخْتَصَّ بِأَهْلِ النَّارِ بِقَوْلِهِ: (إِمَّا بِفَقْدِ أَلْمٍ كَانُوا يَجِدُونَهُ، فَارْتَفَعَ عَنْهُمْ فَيَكُونُ نَعِيمُهُمْ رَاحَتَهُمْ مِنْ وَجْدَانِ ذَلِكَ الْأَلْمِ، أَوْ يَكُونُ نَعِيمٌ مُسْتَقِلٌّ زَائِدٌ - كَنَعِيمِ أَهْلِ الْجَنَانِ فِي الْجَنَانِ -)، و لكن بالنسبة إليهم، فَإِنَّ اللَّذَّةَ إِدْرَاكَ الْمَلَأَمِ، فَقَدْ يَكُونُ نَعِيمٌ مَلَأَمٌ لَهُمْ يَلْتَذُّونَ بِهِ مَعَ /MA56/ أَنَّهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَهْلِ اللَّطْفِ عَذَابٌ أَلِيمٌ، لِلطَّفِ إِدْرَاكُهُمْ. و قد يكون مماثلاً لنعيم أهل الجنة في بعض الصور. و لكن أهل الجنة يختصون بأنواع النعيم المقيم ممَّا ليس لأولئك فيه نصيبٌ.
- ١٨
- ٢١

(فَصْحَمَة فَتَوْحِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ صَالِحِيَّةٍ)

- ٩ إِنَّمَا خَصَّتْ «الكلمة الصالحية» بـ «الحكمة الفتوحية»، لأنَّ مبادئ الإيجاد هي الأسماء الإلهية الذاتية الأولى، ثمَّ التالية. ومن التالية: «الفاتح» و«الفتاح» و«الموجد» ونظائرها؛ والأسماء كلها مفاتيح الغيب.
- ١٢ وقد خصَّ الله - تعالى - صالحاً - عليه السلام - بفتح باب الغيب عن آيته بفتح الجبل عن الناقة، وهي كخلق آدم من التراب. وفتح على قومه بإيمان من آمن به بسبب هذه المعجزة، واحترامهم لها ٣١٠ على وفق ما أمروا به، وبإهلاك من كفر هذه النعمة منهم وعقروا الناقة، فهذه ثلاثة فتوحات. وفي بعض النسخ: «فاتحية»، أي: حكمة منسوبة إلى اسم الله «الفاتح».

١٨

- واعلم! أن معجزة كلِّ نبي هي من الاسم الغالب عليه وإن كان له أسماء، فإنَّ الغالب على كلِّ مركَّب هو الذي ظهر ذلك المركَّب بصورته وحكم عليه، كما تقول: إنَّ القرع باردٌ رطبٌ، SA123/ والثوم حارٌّ يابسٌ، وإن كان في كلِّ منهما الكيفيات الأربع. فالغالب على صالح ٢١ علوُّ الاسم «الفاتح»، فلذلك له فتوحاتٌ من ذلك الاسم. واشتملت حكمته على الإيجاد اللازم لفتح أبواب الغيب، وسيره على ذلك الاسم، وعلمه من خزائنه ودعوته إليه.

و سيأتي سرّ الناقة و سرّ تخصيص كلّ نبيٍّ بمركبٍ، كعيسى بالحمار، و موسى بالعصا، و محمد بالبراق - إن شاء الله! -.

٣

(مِنْ آيَاتِ اللَّهِ آيَاتُ الرُّكَّابِ وَ ذَلِكَ لِاخْتِلَافٍ فِي الْمَذَاهِبِ)

٦ من آيات الله التي خصّ الله بها كلّ نبيٍّ - بل كلّ أحدٍ من بنى آدم - «آيات الركائب»، و هي: المركوبات.

٩ و ذلك أنّ كلّ عينٍ من الأعيان الإنسانيّة لها روحٌ ^{٣١١} هو أوّل مظهرٍ للاسم الذي يربّ الله - تعالى - ذلك الشخص به، و لكلّ روحٍ في العالم الجسمانيّ صورةٌ جسديّةٌ هي مظهر ذلك الروح، و له مزاجٌ خاصٌّ يناسب حاله في حضرة عينه الثابتة، فلا بدّ لصورة بدنه من ذلك المزاج، و عند تعلّقه بمادّة البدن يكون رابطته في التعلّق ذلك المزاج ^{٣١٢}.

١٢ ثمّ إنّ له في عالم النبات صورةً تناسب ذلك المزاج، و كذا في عالم الحيوان؛ و لاشكّ أنّ الحيوان مركب هذا الروح في استكمالها، و هذه الأمور - كلّها - من أحوال عينه الثابتة؛ و نبه الحقّ - أي: الذات الإلهيّة - إليه.

١٥ و هو الاسم الغالب الذي هو ربّ هذا الشخص و خزانة علمه و حكمته. و سير هذا الشخص و ترقّيه إنّما يكون لإخراج ما في خزانته من القوّة إلى الفعل حتّى يكون على كماله الذي خلّق له و بمركبه المخصوص به، و ذلك السير و الترقّي هو عبوديته الخاصّة به و شريعته - إن كان نبياً -.

٢١ فمن المراكب ما هو /SB123/ على صورة الناقة و صفاتها، فإنّ النفس الحيوانيّة لا بدّ لها من غرائز هي من أحوال عينها و خواصّ ربّها. و منها ما هو على صورة الفرس، و على صورة الأسد، و على صورة الثعبان، و في اطمئنانه في طاعة الروح و أمانته لها عن خواصّها الحيوانيّة كالعصا. و كذلك على صورة ^{٣١٣} كلّ واحدٍ من الحيوانات، أو على التركيب كالبراق، فسيره على طريقة تلك الحيوان بمقتضى حكمة الاسم الذي هو ربّه؛ و هو معنى

قوله: «و ذلك لاختلافٍ في المذاهب».

و هذا سرٌّ إعجازه بإخراج الناقة من الجبل. و منه يُعرف أحوال معاد الأَشقياء على الصور المختلفة، كقوله: «يحشر بعض الناس على صورٍ يحسن عندها القردة و الخنازير» [١٨٦].

(فَمِنْهُمْ قَائِمُونَ بِهَا بِحَقٍّ وَ مِنْهُمْ قَاطِعُونَ بِهَا السَّبَّاسِبِ)

«فمنهم» أي: من أصحاب الركائب، أو ^{٣١٤}أهل المذاهب - و كلاهما واحدٌ - «قائمون»

بتلك الركائب «بحقٍّ»، أي: بأمر الحقِّ في السير و السلوك إليه و فيه حتَّى /MB56/ الكمال و

بلوغ الغاية؛ أي: السالكون أو الواصلون أهل الشهود الذين فنوا عن ذواتهم فقاموا بها

بالحقِّ عند الشهود و الاستقامة، فكان الحقُّ عين ذواتهم و قوامهم و مراكبهم و صورهم، و

مذهبهم الدين الخالص لله في قوله: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾ [٣٩/٣]، و سيرهم سير الله.

«و منهم قاطعون بها» برَّ عالم الملك في الاستدلال بآيات الآفاق، أو تدابير عالم الشهادة و

الملك أهل الحجاب في بوادي الاسم «الظاهر».

(فَأَمَّا «الْقَائِمُونَ» فَأَهْلُ عَيْنٍ وَ أَمَّا «الْقَاطِعُونَ» هُمُ الْجَنَائِبِ)

يعني: أنَّ القائمين هم أهل العيان و الشهود يدعون الناس إلى الله على بصيرةٍ. و في الجملة

الأنبياء /SA124/ و الأولياء حال السلوك و الوصول، فإنَّ السالكن الصادقين المشارفين

للوصول هم أهل عينٍ باعتبار غاياتهم.

و «القاطعون هم الجنائب»، أي: الأمم و الأتباع الذين يدعون إلى الحقِّ، و يستعملون

في الجهاد و المصالح الدينيَّة و الدنيويَّة، المسوَّسون بالطبع المجنوبون - كالحیوانات - إلى ما فيه

صلاحهم و صلاح العالم، المخلوقون للتبعيَّة.

و الصحيح «فهم جنائب»، لكن الشيخ راعى جانب المعنى فلم يحمىء بالفاء بعد «أَمَّا»

تخفيفاً.

(وَ كُلُّ مِنْهُمْ يَأْتِيهِ مِنْهُ قُتُوحٌ غُيُوبِيهِ مِنْ كُلِّ جَانِبِ)

أيَّ واحدٍ من الدَّاعين القائمين بالحقِّ و من المدعوِّين المجنوبين القاطعين، تأتیه فتوح

غيوبه من الله الَّتِي هي في غيب الذات و غيب ربِّه - أي: الاسم الَّذِي هو إلهه -، و هذا العبد

عبده و غيب علمه - تعالى - به ^{٣١٥} و غيب عينه الثابتة و من فوقه و من تحت رجله، و ذلك معنى قوله: «من كلّ جانب».

٣ و تلك الفتوح إمّا ملائمةً له، و إمّا غير ملائمةٍ بمقتضى عينه. و ذلك أنّ الداعي في الحياة الدنيا و في الآخرة تأتية فتوحه بما يلائم، لأنّه في مقام الرضا لا يريد إلّا ما يريد الله به ^{٣١٦}، و إن كان في مقام السلوك شكر على النعماء و صبر على البلاء فيكون ملائماً من وجه، لأنّ الابتلاء يظهر فضيلته و في الآخرة يكون مجازاته حسن الثواب. ٦

و أمّا المدعوّ فإن أجاب الداعي بما يلائم و أطاعه و سلك طريقه و سار على سبيله ^{٣١٧} و سيرته فتح له باب المجازاة بما يلائم، و إن أجابه بما لا يلائم و خالفه بالكفر و العصيان فتح له باب المجازاة بما لا يلائم. ٩

و قد تظهر أمورٌ من الغيب ههنا لكلا الفريقين ملائمةً و غير ملائمةٍ، لا يعرف لميّتها. و الاطلاع عل سرّ الغيب إنّما هو للحقّ؛ و قد يطّلع على بعضه من يشاء من عباده. /SB124/

١٢

(اعلم - وفقك الله! - أنّ الأمر مبنيٌّ في نفسه على الفردية، و لها التثليث، فهي من الثلاثة فصاعداً، فالثلاثة أوّل الأفراد). يعني: أنّ أمر الإيجاد في نفسه مبنيٌّ على الفردية، ١٥ و الفردية من خواصّ العدد و ما لم يتعدّد الواحد - الذي هو منشأ العدد و مبدؤه بالتثنية - لم تحصل الفردية. و الواحد ليس بعددٍ - إذ ليس فيه كثرةٌ -، فليس بفردٍ و لا زوج، لأنّ الفردية باعتبار الانقسام و لكن لا بمتساويين، و الواحد غير منقسم. ١٨

و لو فسّرنا الفردية بعدم الانقسام بمتساويين كان الفرد أعَمّ من العدد، لأنّه يشمل الواحد بهذا المعنى، فلم يكن من خواصّه. و لكن الفردية معناها: «الإنفراد عن الغير»، فلا بدّ فيها من اعتبار معنى الغير في مفهومها. بخلاف الواحد، إذ لا يتوقّف معناه على تصوّر الغير، ٢١ فلا بدّ للتعدّد من الشفعية و لا بدّ في الإيجاد من الفردية - لبقاء معنى التأثير الذي للواحد الأصل فيه أولاً و آخراً -.

وإنما كان التثليث هو الأصل في الإيجاد، لأن الإيجاد مبني على العلم، ولا بد للعلم من عالم ومعلوم، فثبت التثليث الذي للفردية؛ فالثلاثة أول الأفراد - كما قال - .

وإنما قلنا: «إنها مسبوقة بالشفعية»، لأن الفاعل ما لم يكن له قابل لم يؤثر، فإن التأثير يقتضي منتسبين، فالعالم هو ذات الفاعل و الفاعل ظلّه من حيث فاعليته، و القابل ظلّ المعلوم و التأثير ظلّ العلم، فظهر من العلم بهذا الاعتبار /MA57/ «التعين الأول».

٦ (و عن هذه الحضرة الإلهية وجد العالم) بعد تعددها بالعلم، فإن حضرة الذات ما لم يتعدّد باعتبار العالمية لم تسمّ «الحضرة الإلهية». (فقال - تعالى - : ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ /SA125/ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [١٦/٤٠]، فهذه ذات ذات إرادة و قول، فلولاً هذه الذات و إرادتها - و هي نسبة التوجّه بالتخصيص لتكوين أمرٍ ما - ثمّ قوله عند ذلك التوجّه «كن» لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء!).

لا شك أنّ الإرادة و القول إنما يكونان بعد العلم، فإن الشيء الذي تتعلّق بوجوده الإرادة ولا يخاطب بالقول هو المعلوم، فالإرادة و القول من الحضرة الإلهية بعد تعيينها بالعلم. ١٢ ثمّ المبادئ المقتضية لوجود الشيء من الحضرة الإلهية هي هذه الثلاثة:

(١): ذات الحقّ؛

١٥ (٢): إرادته؛

و (٣): قوله: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ [١٦/٤٠].

١٨ (ثمّ ظهرت الفردية الثلاثية أيضاً في ذلك الشيء، و بها من جهته صحّ تكوينه و اتّصافه بالوجود، و هي شئيّته و سماعه و امتثاله لأمر^{٣١٨} مكوّنه بالإيجاد. فقابل ثلاثة بثلاثة:

(١): ذاته الثابتة في حال عدمها في موازنة ذات موجدتها؛ و

٢١ (٢): سماعه في موازنة إرادة موجهه؛ و

(٣): قبوله للامتثال لما أمره به من التكوين في موازنة قوله كن، فكان هو؛

فنسب التكوين إليه.

- فلولا أنه في قوّته التكوين من نفسه عند هذا ما تكوّن، فما أوجد هذا الشيء بعد أن لم يكن عند الأمر بالتكوين إلا نفسه). يعني: أن الفردية الثلاثية التي في الموجد لا بدّ أن تقابل^{٣١٩} من جهة القابل بفردية ثلاثية، وإلا لم تتأثر من المؤثر - فإنها نسب. والنسبة لا بدّ لها من الطرفين ليحصل بكلّ ما في الفاعل من وجوه التأثير أثر في القابل، وإلا لم يكن مستعداً لما يراد منه، فلم تقبل التأثير، فلم يوجد -. وهي شبيّهة /SB125/ - أي: ذاته الثابتة في العدم - في مقابلة ذات موجدها، وسماعه في مقابلة إرادة موجدته، وقبوله لامتنال أمر موجدته بالكينونة في مقابلة قوله «كن».
- و «التكوين» في قوله: «لما أمره بالتكوين» بمعنى المبالغة في التكوين، لا بمعنى الصيرورة - كالقتيل للمبالغة في القتل -، بدليل قوله: «ما تكوّن»؛ فلم يكن من جهة الموجد إلا الأمر بالتكوّن.
- وأما التكوّن الذي هو امتثال الأمر فلم يكن إلا من نفس ذلك الشيء، لأنّه كان في قوّته - أي: فيه بالقوّة كامناً -، ولهذا نسب إليه في قوله: «فيكون»، أي: فلم يلبث أن يمتثل الأمر، فكان عقيب الأمر.
- وإنما كان في قوّته ذلك، لأنّه موجود في الغيب، فإن الثبوت ليس إلا وجوداً باطنياً خفياً، وكلّ ما بطن في قوّته الظهور، لأنّ ذات الاسم «الباطن» بعينه هو ذات الاسم «الظاهر»، و «القابل» بعينه هو «الفاعل»، ألا ترى إلى قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾؟! [٩/١٠٤]. فالعين الغير المجعولة عينه - تعالى -، والفعل والقبول له - كما ذكر في الفصّ الأوّل - فهو الفاعل بإحدى يديه والقابل بالأخرى والذات واحدة والكثرة نقوش وشؤون، فصحّ أنّه ما أوجد الشيء إلا نفسه وليس إلا ظهوره.
- (فأثبت الحقّ - تعالى - أن التكوين للشيء نفسه، لا للحقّ؛ والذي للحقّ فيه أمره خاصّة. وكذا أخبر عن نفسه في قوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُنَا لَشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [١٦/٤٠]، فنسب التكوين لنفس الشيء عن أمر الله)، أي: إلى نفس الشيء - يقال: نسب إليه وله بمعنى واحد [١٨٧]. (و هو الصادق في قوله؛ وهذا /SA126/ هو

المعقول في نفس الأمر؛ كما في هذا المثال: (يقول الأمر الذي يخاف فلا يعصى لعبده: «قم»، فيقوم العبد امتثالاً لأمر سيّده، فليس للسيّد في قيام هذا العبد سوى أمره له^{٣٢٠} بالقيام، والقيام من فعل العبد لا من فعل السيّد.

فقام أصل التكوين على التثليث - أي: من الثلاثة - من الجانبين: من جانب الحقّ و من جانب الخلق). ظاهرٌ غنيٌّ عن الشرح.

(ثمّ سرى ذلك في إيجاد المعاني بالأدلة، فلا بدّ في الدليل أن يكون مركّباً من ثلاثة على نظام مخصوص و شرط /MB57/ مخصوص، و حينئذٍ ينتج، لا بدّ من ذلك!). أي: ثمّ لما كان التثليث سبباً لفتح باب^{٣٢١} النتائج في التكوين و الإيجاد سرى ذلك التثليث في جميع مراتب الإيجاد حتّى إيجاد المعاني بالأدلة، و كما أنّ التثليث الأوّل مرتّب ترتيباً [متقناً^{٣٢٢}] بكون الذات فيه مقدّماً و الإرادة متوسّطةً بينه و بين القول، لا يكون إلّا كذلك؛ فكذلك يكون الدليل مرتّباً على نظام مخصوص حتّى ينتج.

(و هو أن يركّب الناظر دليله من مقدّمتين، كلّ مقدّمة تحتوي على مفردين، فتكون أربعة؛ واحدٌ من هذه الأربعة يتكرّر في المقدّمتين ليربط أحدهما بالآخرى - كالنكاح -، فيكون ثلاثة لا غير - لتكرار الواحد فيهما -، فيكون المطلوب - أي: يوجد - إذا وقع هذا الترتيب على الوجه المخصوص - و هو ربط إحدى المقدّمتين بالآخرى^{٣٢٣} بتكرار ذلك الوجه المفرد الذي به صحّ التثليث -، و الشرط المخصوص أن يكون الحكم أعمّ من العلة أو مساوياً لها، و حينئذٍ يصدق) - أي: الحكم -.

و معنى «كون الحكم أعمّ من العلة أو مساوياً لها» كلّية الكبرى، فإنّ العلة هي الوسط، و هي إذا كان الحكم بالأكبر على الأصغر أعمّ منها /SB126/ - لثبوته بغير هذه العلة - كانت الكبرى كلّية، كقولك: هذا إنسان و كلّ إنسان حيوان، فهذا حيوان. و هذا الحكم قد يثبت بغير هذه العلة، كقولك: هذا فرس و كلّ فرس حيوان، فهذا حيوان. و كذلك إذا كان الحكم مساوياً، كقولك: هذا إنسان و كلّ إنسان ناطق، فهذا ناطق.

و هذا الحكم لا يثبت إلّا بهذه العلة فيرجع إلى عموم المحكوم به أو مساواته للمحكوم

- عليه في الكبرى، وهو معنى كليتها.
- (وإن لم يكن كذلك فإنه ينتج نتيجة غير صادقة) كقولك: كل إنسان حيوان وبعض الحيوان فرس، فلا يصدق «كل إنسان فرس» ولا بعضه. ٣
- (و هذا موجود في العالم مثل إضافة الأفعال إلى العبد معرفة عن نسبتها إلى الله، أو إضافة التكوين - الذي نحن بصدده - إلى الله مطلقاً. و الحق ما أضافه إلا إلى الشيء الذي قيل له: «كن».) ٦
- أما الأول فلأن العبد إن لم يوجد بوجود الحق فلا فعل له، فهناك أمور ثلاثة:
- (١): الحق الذي هو الفاعل بالحقيقة؛ و
- (٢): العبد الذي هو القابل؛ و ٩
- (٣): ظهور الحق في صورة العبد - أعني: وجود العبد به تعالى - .
- فإضافة الفعل إلى القابل دون الفاعل كذب محض. وكذلك الثاني، لأن الأمر بالتكوّن إنما هو من الحق لا نفس التكوّن الذي هو الامتثال - كما ذكر - . ١٢
- (و مثاله) - أي: مثال الدليل المركّب من الثلاثة على النظام و الشرط المخصوصين الذي لا بدّ من إنتاجه - (: إذا أردنا أن ندلّ على أن وجود العالم عن سبب فنقول: كل حادثٍ فله سبب) و هذه المقدّمة كبرى القياس، وهي كليّة، /SA127/ (فمعنا الحادث و السبب؛ ١٥
- ثمّ نقول في المقدّمة الأخرى: و العالم حادث) و هي صغرى، (فتكرّر «الحادث» في المقدّمتين؛ و الثالث) - أي: المفرد الثالث، و هو الحدّ الأصغر - (قولنا: العالم، فانتج أن العالم له سبب، فظهر في النتيجة ما ذكر في المقدّمة الواحدة) يعني: الكبرى، (و هو السبب). ١٨
- و في لفظه تسامح! فإنّ الأكبر قولها: «له سبب»، و لكن مثل هذا ممّا يتسامح فيه.
- (فالوجه الخاصّ هو تكرار «الحادث»، و الشرط الخاصّ عموم العلة) أي: في ٢١
- الخارج لا في الذهن، لأنّ الوسط في «برهان الإتي» هو المعلول المساوي، و هو علة في الذهن لثبوت الأكبر للأصغر - كما ذكر - . و المراد بقوله: «عموم العلة»، عموم الأكبر - الذي هو

٣ عِلَّةٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ - فِي الْأَوْسَطِ، لَا فِي الْبَرَهَانِ؛ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْعِلَّةِ فِي الْبَرَهَانِ: عِلَّةُ الْحُكْمِ وَهُوَ الْأَوْسَطُ، وَمُرَادُهُ الْعِلَّةُ فِي الْوُجُودِ - أَيِ: الْأَكْبَرِ - . أَلَا تَرَى إِلَى قَوْلِهِ: (لِأَنَّ الْعِلَّةَ فِي وَجُودِ الْحَادِثِ السَّبَبُ) - أَيِ: وَجُودِهِ فِي الْخَارِجِ - (وَهُوَ عَامٌّ فِي حَدُوثِ الْعَالَمِ /MA58/ عَنْ اللَّهِ) يَعْنِي: أَنَّ السَّبَبَ بِمَعْنَى ثُبُوتِ السَّبَبِ أَعْمَمٌ مِنْ حَدُوثِ الْعَالَمِ عَنْ اللَّهِ (أَعْنِي: الْحُكْمُ) أَيِ: الْحُكْمُ بِثُبُوتِ السَّبَبِ لِلْعَالَمِ الْمَوْصُوفِ بِالْحَدُوثِ، فَيَكُونُ الْحُكْمُ أَعْمَمٌ مِنْ عِلَّةِ الْحُكْمِ الَّذِي هُوَ الْحَدُوثُ، فَتَكُونُ الْكِبْرَى كَلِيَّةً - كَمَا ذَكَرَ - .

٦ (فَنَحْكُمُ عَلَى كُلِّ حَادِثٍ أَنْ لَهُ سَبَبًا - يَعْنِي: فِي ^{٣٢٤} الْكِبْرَى - ، سِوَاءٍ كَانَ ذَلِكَ السَّبَبُ) - يَعْنِي: سَبَبُ الْحُكْمِ فِي الْبَرَهَانِ، أَيِ: الْعِلَّةُ الْمَذْكُورَةُ الَّتِي هِيَ الْوَسْطُ، وَهُوَ «الْحَادِثُ» فِي مِثَالِنَا - (مَسَاوِيًا لِلْحُكْمِ) كَمَا إِذَا أَرَدْنَا بـ: «الْحَادِثُ» فِي هَذَا الْمِثَالِ الْحَادِثُ بِالْحَدُوثِ الذَّاتِي، فَإِنَّهُ مَسَاوٍ لِمَا لَهُ سَبَبٌ؛

٩ (أَوْ يَكُونُ الْحُكْمُ /SB127/ أَعْمَمًا مِنْهُ) كَمَا إِذَا أَرَدْنَا بـ: «الْحَادِثُ» الْحَادِثُ الزَّمَانِي، (فَيَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِهِ) أَيِ: فَيَدْخُلُ الْحَادِثُ - الَّذِي هُوَ عِلَّةُ الْحُكْمِ - تَحْتَ حُكْمِهِ فِي الْحَالِينِ، (فَتَصْدُقُ النَتِيجَةُ).

١٢ فِهَذَا - أَيْضًا - قَدْ ظَهَرَ حُكْمُ التَّثْلِيثِ فِي إِيجَادِ الْمَعَانِي الَّتِي ^{٣٢٥} تَقْتَنِصُ بِالْأَدْلَةِ). «فَهَذَا» مُبْتَدَأٌ «قَدْ ظَهَرَ» خَبَرُهُ ، وَ «حُكْمُ التَّثْلِيثِ» بَدَلُهُ أَوْ بَيَانُهُ. كَأَنَّهُ قَالَ: فِهَذَا، أَيِ: حُكْمُ التَّثْلِيثِ.

(فَأَصْلُ الْكُونِ التَّثْلِيثُ).

١٨

٢١ (وَلِهَذَا كَانَتْ حِكْمَةُ صَالِحٍ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - الَّتِي أَظْهَرَهَا اللَّهُ فِي تَأْخِيرِ أَخْذِ قَوْمِهِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَعَدًّا غَيْرَ مَكْذُوبٍ). فِي بَعْضِ النُّسخِ: «وَعَدُّ» - كَمَا هُوَ لَفْظُ الْمَصْحَفِ - عَلَى الْحِكَايَةِ أَوْ عَلَى خَبَرِ الْمُبْتَدَأِ - كَمَا فِي الْقُرْآنِ - ، أَيِ: ذَلِكَ وَعَدُّ غَيْرِ مَكْذُوبٍ. (فَأَنْتَجَ صَدَقًا وَهُوَ الصِّحَّةُ الَّتِي أَهْلَكَهُمْ بِهَا: ﴿فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾ [١١/٦٧]) أَيِ: هَلَكُوا

فلم يستطيعوا القيام.

(فأول يوم من الثلاثة اصفرّت وجوه القوم، و في الثاني احمرّت، و في الثالث اسودّت، فلما كملت الثلاثة صحّ الاستعداد فظهر كون الفساد فيهم، فسُمّي ذلك الظهور «هلاكاً».

٣

فكان اصفرار وجوه الأشقياء في موازنة إسفار وجوه السعداء في قوله - تعالى : ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ﴾ [٨٠/٣٨] - من السفور و هو: الظهور [١٨٨] - ، كما كان الإصفرار في أول يوم ظهور علامة الشقاء في قوم صالح؛

٦

ثمّ جاء في موازنة الاحمرار القائم بهم قوله - تعالى - في السعداء: ﴿ضَاحِكَةٌ﴾، فإنّ الضحك من الأسباب المولدة لإحمرار الوجوه، فهي في السعداء ٣٢٦ احمرار الوجنات.

٩

ثمّ جعل في موازنة تغيير بشرة الأشقياء بالسواد قوله - تعالى - : ﴿مُسْتَبْشِرَةٌ﴾ [٨٠/٣٩] ، و ما هو أثر في بشرتهم كما أثر السواد في بشرة الأشقياء، و لهذا قال في الفريقين: «بالبشرى»، أي: يقول لهم قولاً يؤثر في بشرتهم /SA128/ فيعدل بها إلى لونٍ لم تكن البشرة تتّصف به قبل هذا، فقال في حقّ السعداء: ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَ رِضْوَانٍ﴾ [٩/٢١] ، و قال في حقّ الأشقياء: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [٩/٣٤]. فأثر في بشرة كلّ طائفة ما حصل في نفوسهم من أثر هذا الكلام، فما ظهر عليهم في ظواهرهم إلّا حكم ما استقرّ في بواطنهم من المفهوم، فما أثر فيهم سواهم؛ كما لم يكن التكوين إلّا منهم ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ [٦/١٤٩].

١٢

١٥

١٨

فمن فهم هذه الحكمة وقرّرها في نفسه وجعلها مشهودةً له أراح نفسه من التعلّق بغيره، و علم أنّه لا يؤتّى عليه بخيرٍ و لا بشرٍ إلّا منه. و أعني بـ «الخير»: ما يوافق غرضه و يلائم طبعه و مزاجه، و أعني بـ «الشرّ»: ما لا يوافق غرضه و لا يلائم طبعه و لا مزاجه.

٢١

و يقيم صاحب هذا الشهود معاذير الموجودات - كلّها - عنهم، و إن لم يعتذروا. و

يعلم أنّه منه كان كلّ ما هو فيه - كما ذكرناه أولاً في «أنّ العلم تابع للمعلوم» - ،
فيقول لنفسه إذا جاءه ما لا يوافق غرضه: «يذاك أوكتا و فوك نفخ!» [١٨٩].
- والله يقول الحقّ و هو يهدى السبيل! - ؛ كلّ ظاهر غني عن الشرح.

(فَصْحَمَة قَلْبِيَّة فِي كَلِمَةِ شَعِيْبِيَّة)

- ٩ إِنَّمَا خَصَّت «الكلمة الشعيبية» بـ: «الحكمة القلبية»، لأنَّ الغالب على شعيب - عليه الصلاة والسلام - الصفات القلبية من الأمر بالعدل وإيفاء الكيل والوزن بالقسط. و «القلب» هو مظهر العدل و صورة /MB58/أحدية الجمع بين الظاهر والباطن واعتدال البدن وعدالة النفس، ومنه يصل الحياة والفيض إلى جميع الأعضاء على السوية بمقتضى العدل. وله أحدية جميع^{٣٢٧} القوى /SB128/الروحانية والنفسانية والبدنية، ومنه تنشعب هذه القوى بالقسطاس المستقيم ويتوزع على كلِّ عضوٍ عضوٍ بمقتضى استعداداته وقوَّة قبوله، ويأتيه المدد إليها دائماً على نسبةٍ محفوظة القدر بالعدل. وله إيفاء كلِّ ذي حقِّه.
- ١٢ وقد استفاد موسى - عليه السلام - علم الصحة والسياسة والخلوة والجلوة ومقام الجمع والفرق منه، وكلُّها من القلب القائم بالعدل ومراعاة أحكام الوحدة في الكثرة. و لا يقوم بأحكام العالمين في الوجود إلا القلب، ولهذا كان محلَّ المعرفة دون غيره.
- ١٥
- ١٨

- ٢١ (اعلم! أنَّ القلب - أعني: قلب العارف بالله - هو من رحمة الله وهو أوسع منها، فإنَّه وسع الحقَّ - جلَّ جلاله - ورحمته لا تسعه. هذا لسان عمومٍ من باب الإشارة، فإنَّ الحقَّ راحمٌ ليس بمرحومٍ، فلاحكم للرحمة فيه).

إِنَّمَا قَالَ: «إِنَّ الْقَلْبَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ»، لقوله - تعالى - : ﴿رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [٧/١٥٦]، و القلب شيءٌ.

٣ وَإِنَّمَا كَانَ أَوْسَعَ مِنْهَا لِقَوْلِهِ - تعالى - عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: «مَا وَسَعَنِي

أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَوَسَعَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» [١٩٠]. وَالْحَقُّ مُحِيطٌ بِالْكُلِّ وَالرَّحْمَةُ تَنْزِلُ مِنْ

مُسْتَوَى الرَّحْمَنِ - «الَّذِي هُوَ الْعَرْشُ» - إِلَى كُلِّ الْعَالَمِ بِمَا فِيهِ، وَقَدْ قَالَ أَبُو يَزِيدَ [١٩١]: «لَوْ أَنَّ

٦ الْعَرْشَ وَمَا حَوَاهُ مِائَةً أَلْفَ مَرَّةٍ فِي زَاوِيَةٍ مِنْ زَوَايَا قَلْبِ الْعَارِفِ مَا أَحَسَّ بِهِ» [١٩٢]. لِأَنَّهُ

لَا يَبْقَى مَعَ الْحَقِّ وَتَجَلِّيهِ وَجُودٌ لَشَيْءٍ، فَكَيْفَ يَحْسُ بِالْعَدَمِ؟!

وَإِنَّمَا قَالَ ٣٢٨: «هَذَا لِسَانُ الْعُمُومِ»، لِأَنَّ عَامَّةَ الْعُلَمَاءِ قَائِلُونَ بِهَذَا الْحَدِيثِ الْمَذْكُورِ، وَبِأَنَّ

٩ الْحَقَّ - تعالى - رَاحِمٌ غَيْرُ مَرْحُومٍ، وَلِأَنَّ الرَّحْمَةَ صِفَةٌ مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ - تعالى - قَائِمَةٌ بِهِ

فَلَا تَسْعُهُ وَالْقَلْبُ يَسْعُهُ.

وَإِنَّمَا قَالَ: «مِنْ بَابِ الْإِشَارَةِ» لِأَنَّ فِي لِسَانِهِمْ رَمْزٌ إِلَيْهِ مِنْ قَبِيلِ الْمَفْهُومِ لَا الْمَنْطُوقِ، فَإِنَّهُمْ

١٢ لَا يَصِرُّ حَوْنٌ بِهِ SA129/ وَلَكِنْ يُلْزَمُهُمْ.

(وَأَمَّا الْإِشَارَةُ مِنْ لِسَانِ الْخُصُوصِ، فَإِنَّ اللَّهَ - تعالى - وَصَفَ نَفْسَهُ بِالنَّفْسِ وَهُوَ

مِنَ التَّنْفِيسِ، وَأَنَّ الْأَسْمَاءَ الْإِلَهِيَّةَ عَيْنُ الْمُسَمَّى وَلَيْسَ إِلَّا هُوَ، وَإِنَّهَا طَالِبَةٌ مَا تَعْطِيهِ

١٥ مِنَ الْحَقَائِقِ وَلَيْسَتْ الْحَقَائِقُ الَّتِي تَطْلُبُهَا الْأَسْمَاءُ إِلَّا «الْعَالَمُ»، فَالْأَلُوْهِيَّةُ تَطْلُبُ الْمَالُوْهَ

وَالرَّبُّوِيَّةُ تَطْلُبُ الْمَرْبُوبَ، وَإِلَّا فَلَا عَيْنَ لَهَا إِلَّا بِهِ وَجُوداً وَتَقْدِيرًا.

وَالْحَقُّ مِنْ حَيْثُ ذَاتُهُ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ، وَالرَّبُّوِيَّةُ مَا لَهَا هَذَا الْحُكْمُ. فَبَقِيَ الْأَمْرُ

١٨ بَيْنَ مَا تَطْلُبُهُ الرَّبُّوِيَّةُ وَبَيْنَ مَا تَسْتَحَقُّهُ الذَّاتُ مِنَ الْغِنَى عَنِ الْعَالَمِ، وَلَيْسَتْ الرَّبُّوِيَّةُ

عَلَى الْحَقِيقَةِ وَالْإِتِّصَافِ إِلَّا عَيْنُ هَذِهِ الذَّاتِ).

قَدْ مَرَّ أَنَّ الْأَشْيَاءَ فِي ذَاتِ الْبَارِي - تعالى - بِالْقُوَّةِ - كَالشَّجَرَةِ فِي النُّوَاةِ -، لَيْسَتْ لَهَا فِيهِ

٢١ عَيْنٌ. وَهِيَ كَرَبُ الرَّحْمَنِ، فَوَصَفَ نَفْسَهُ بِالنَّفْسِ وَهُوَ الْإِيجَادُ - إِذْ بِهِ نَفْسٌ عَنْ كَرَبِهِ -،

فَالنَّفْسُ وَصْفٌ لَهُ. وَالذَّاتُ مَعَ أَيِّ وَصْفٍ اعْتَبَرَ مَعَهُ اسْمٌ، وَالْأَسْمَاءُ الْإِلَهِيَّةُ عَيْنُ الْمُسَمَّى.

فَلَيْسَ النَّفْسُ إِلَّا هُوَ، لِأَنَّ الصِّفَةَ نَسْبَةٌ وَالنَّسَبُ أُمُورٌ عَقْلِيَّةٌ، فَلَيْسَتْ الْأَسْمَاءُ فِي الْحَقِيقَةِ

إلا عين الذات مع اعتبارٍ فقط!.

و الأسماء تطلب مقتضياتها - كما ذكر غير مرّة! -، و مقتضياتها ليست إلا الحقائق التي هي أجزاء العالم، و مجموعها العالم، و هو المألوه و المربوب. فالألوهيّة - التي هي الحضرة
الأسمائيّة - و الربوبيّة - التي هي حضرة الأفعال الصادرة عن الأسماء - تطلب العالم بما فيه و لم تثبت إلا به، لأنّها من الإضافيّات؛ فلا عين لها بدون المضاف و جوداً و تقديراً - يعني: عيناً و ذهناً -.

فالربوبيّة ما لها /MA59/ غنى عن العالمين، بل الغنى عن الكلّ ليس إلا للذات وحدها، فالأمر ذو وجهين:

غنى من /SB129/ وجه؛
و لا غنى من وجه.

و ليست الربوبيّة في الحقيقة غير^{٣٢٩} الذات - لأنّها نسبٌ اعتبرت في الذات لاعتين لها -، فالربّ ليس إلا الذات مع نسبٍ اعتباريّةٍ لاعتين لها، و إلا لكان الله - تعالى - محتاجاً في ربوبيّته إلى تلك العين، فكان محتاجاً إلى الغير.

(فلما تعارض الأمر بحكم النسب) - لاقتضائه من حيث الذات الغنى، و من حيث النسب اللاغنى - (ورد في الخبر ما وصف الحقّ به نفسه من الشفقة على عباده). لأنّ الحقّ هو الذي يتحقّق به كلّ شيءٍ، و هو الاسم الذي^{٣٣٠} يتجلّى به في القيامة ليحكم بين الناس بالحقّ - أي: بالعدل -، فيكون هو الربّ المطلق -: ربّ العالمين -. فيقتضي الشفقة و الرحمة على عباده، لتوقّف الربوبيّة عليهم.

(فأول ما نفّس عن الربوبيّة بنفسه^{٣٣١} المنسوب إلى الرحمن بإيجاده العالم الذي تطلبه الربوبيّة بحقيقتها و جميع الأسماء الإلهيّة، فيثبت من هذا الوجه أنّ رحمته وسعت كلّ شيءٍ، فوسعت الحقّ، فهي أوسع من القلب أو مساوية في السعة).

«ما» في «ما نفّس» مصدرية؛ أي: أوّل تنفيسه عن الربوبيّة بنفسه المنسوب إلى «الرحمن» الشامل بجميع الأسماء، و هو التنفيس بإيجاده العالم الذي تطلبه الحضرة الربوبيّة و

جميع الأسماء الإلهية.

- «فيثبت» - و في نسخة: فثبت - «من هذا الوجه»، أي: باعتبار الحضرة الأسمائية من حيث الإله والرحمن والربّ أن رحمته وسعت كلّ شيءٍ حتّى الحقّ، فيكون الحقّ من حيث الأسماء مرحوماً /SA130/ بالرحمة الذاتية، إذ لو لم يكن العالم و أعيانه لم يكن للنسب الأسمائية وجودٌ، والغنى مصروفاً إلى الذات وحدها.
- ٣
- ٦ و الرحمة أوسع من القلب من حيث إنه شيءٌ من الأشياء أو مساويةٌ له من حيث إنه وسع الحقّ بجميع أسمائه؛ و جميع الأسماء مرحومةٌ من حيث إنها أسماءٌ لا من حيث إنها عين ذات الحقّ، وكذا القلب حينئذٍ - يعني: إذا وسع الحقّ - ليس إلّا الذات وأسماءه، إذ لا شيء عند تجلّي الحقّ غيره، و لا للقلب و لا للعالم وجودٌ.
- ٩ (هذا مضى).

- ثمّ لتعلم أنّ الحقّ - تعالى - كما ثبت في الصحيح - يتحوّل في الصور عند التجلّي، و أنّ الحقّ - تعالى - إذا وسعه القلب لا يسع معه غيره من المخلوقات، فكأنّه يملأه. و معنى هذا أنّه إذا نظر إلى الحقّ عند تجلّيه له لا يمكن أن ينظر معه إلى غيره). يعني: أنّ الحقّ المتجلّى المتحوّل في الصور إذا تجلّى للقلب بصورة الأحديّة لا يبقى معه شيءٌ - إذ الأحديّة الذاتية تقتضي أن لا يكون معه شيءٌ -، فلا ينظر القلب حينئذٍ إلّا به و لا يرى إلّا إيّاه؛ فلا يحسّ بنفسه و لا بغيره.
- ١٢
- ١٥

- (و قلب العارف من السّعة كما قال أبو يزيد البسطاميّ: «لو أنّ العرش و ما حواه مائة ألف ألف مرّة في زاويةٍ من زوايا قلب العارف ما أحسّ به!»). و قال الجنيد [١٩٣] في هذا المعنى: «إن المحدث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثر» [١٩٤]؛ و قلب يسع القديم كيف يحسّ بالمحدث موجوداً؟!).
- ١٨

- هذا معلومٌ ممّا مرّ، فإنّ الحقّ إذا تجلّى تحقّق قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [٢٨/٨٨]، فلا شيء معه.
- ٢١

(و إذا كان الحقّ يتنوّع تجلّيه في الصور، فبالضرورة يتّسع القلب و يضيق بحسب

الصورة^{٣٣٣} التي يقع فيها التجلّي الإلهي، فإنّه لا يفضل من القلب شيء عن صورة ما يقع فيها التجلّي).

٣ قلب العارف يدور مع الحق؛ ليس له حيثيّة ولا كيفيّة معيّنة، ولا /SB130/ قابليّة مخصوصة بشيء دون شيء، ولا يكون له تقيّد بشيء دون شيء - بخلاف سائر القلوب -، فيكون بحسب تجلّي الربّ إذا تجرّد عمّا سواه، فلم يكن فيه سوى الحق. فعلى أيّ صورة يتجلّى الحق، من صغيرة أو كبيرة كان على صورته. فيتّسع و يضيق بحسب الصور التي يقع التجلّي الإلهي فيها، ولا يفضل منه شيء عن صورة المتجلّي.

٦ وأما سائر القلوب الجزئيّة فبالعكس، فإنّ لكلّ منها حيثيّة معيّنة وكيفيّة مقيدة و خصوصيّة مميّزة له عن غيره و استعداداً خاصّاً يقع التجلّي بحسبه، فلا يكون التجلّي إلّا بحسب قابليّته، فيتكيّف الحقّ بكيفيّة المتجلّي و يتصوّر بصورته.

٩ وهذا حقيقة تحوّل الحقّ في الصور يوم القيامة لأهل المحشر على العموم. و لذلك يعرفه العارف في أيّ صورة تجلّي و يسجد له و يعبده.

١٢ و أمّا غير العارف - : المحجوب بمعتقده - فلا يعرفه إلّا إذا تجلّي في صورة معتقده، وإذا تجلّي في غير تلك الصورة المعيّنة أنكره و تعوّد منه.

١٥ (فإنّ القلب في العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محلّ^{٣٣٤} فصّ الخاتم من الخاتم؛ لا يفضل بل يكون على قدره وشكله من الاستدارة - إن كان الفصّ مستديراً -، أو من التربيع والتسديس والتمثين و غير ذلك من الأشكال - إن كان الفصّ مربّعاً أو مسدّساً أو مثمناً أو ما كان من الأشكال -، فإنّ محلّه من الخاتم يكون مثله لا غير.

١٨ و هذا عكس ما تشير إليه الطائفة من أنّ الحقّ يتجلّي على قدر استعداد العبد، و هذا ليس كذلك، فإنّ العبد يظهر للحقّ على قدر الصورة التي يتجلّي له فيها الحق).

٢١ هذا مثال لقلب العارف وإشارة إلى أنّ العارف هيو لانيّ القلب دائم التوجّه /SA131/ إلى الحقّ المطلق بإطلاق قابليّته لغلبة الأحديّة الجمعيّة على قلبه، ففي /MB59/ أيّ صورة يتجلّي له^{٣٣٥} الحقّ كان على صورته - كما في التمثيل بمحلّ الخاتم -.

وَأَمَّا مَا تَشِيرُ إِلَيْهِ الطَّائِفَةُ مِنْ تَجَلَّى الْحَقِّ عَلَى قَدَرِ اسْتِعْدَادِ الْقَلْبِ فَهُوَ حَالٌ مِنْ غَلَبَتْ عَلَى قَلْبِهِ أَحْكَامُ الْكَثْرَةِ وَتَقَيَّدَ الْقَلْبُ بِالْهَيْئَاتِ الْمَخْصُوصَةِ، فَيَكُونُ التَّجَلِّيُّ الْأَحَدِيُّ فِيهِ مُتَشَكِّلًا بِأَشْكَالِ الْأَقْدَارِ وَالْأَصْوَافِ وَالْهَيْئَاتِ الْغَالِبَةِ عَلَيْهِ؛ فَالْعَارِفُ يَظْهَرُ لِلْحَقِّ عَلَى قَدَرِ صَوْرَتِهِ، وَغَيْرُ الْعَارِفِ يَظْهَرُ لَهُ الْحَقُّ عَلَى قَدَرِ صَوْرَتِهِ.

(وَتَحْرِيرُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ: أَنَّ اللَّهَ تَجَلِّيَّيْنِ:

تَجَلَّى غَيْبٍ؛

وَتَجَلَّى شَهَادَةٍ.

فَمِنْ «تَجَلَّى الْغَيْبِ» يُعْطَى الْإِسْتِعْدَادُ الَّذِي يَكُونُ عَلَيْهِ الْقَلْبُ، وَهُوَ التَّجَلَّى الذَّاتِي الَّذِي لَغَيْبِ حَقِيقَتِهِ، وَهُوَ الْهُوِيَّةُ الَّتِي يَسْتَحَقُّهَا بِقَوْلِهِ عَنْ نَفْسِهِ «هُوَ»، فَلَا يَزَالُ «هُوَ» لَهُ دَائِمًا أَبَدًا. فَإِذَا حَصَلَ لَهُ - أَعْنِي: لِلْقَلْبِ - هَذَا الْإِسْتِعْدَادُ تَجَلَّى لَهُ التَّجَلَّى الشَّهَوْدِيُّ فِي الشَّهَادَةِ، فَرَأَاهُ فَظَهَرَ بِصُورَةٍ مَا تَجَلَّى لَهُ - كَمَا ذَكَرْنَاهُ -.

فَهُوَ - تَعَالَى - أَعْطَاهُ الْإِسْتِعْدَادَ بِقَوْلِهِ: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾، ثُمَّ رَفَعَ الْحِجَابَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ عَبْدِهِ فَرَأَاهُ فِي صُورَةٍ مُعْتَقَدَةٍ، فَهُوَ عَيْنُ اعْتِقَادِهِ، فَلَا يَشْهَدُ الْقَلْبُ وَلَا الْعَيْنُ أَبَدًا إِلَّا صُورَةَ مُعْتَقَدِهِ فِي الْحَقِّ).

هَذَا التَّحْرِيرُ تَحْقِيقُ الْقَوْلَيْنِ وَإِثْبَاتُ أَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا صَوَابٌ بِاعْتِبَارِ التَّجَلِّيَّيْنِ، فَإِنَّ التَّجَلَّى الذَّاتِي الْغَيْبِيَّ يُعْطَى الْإِسْتِعْدَادَ الْأَزَلِيَّ بِظُهُورِ الذَّاتِ فِي عَالَمِ الْغَيْبِ بِأَصْوَافِ الْأَعْيَانِ، وَمَا عَلَيْهِ كُلٌّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْأَعْيَانِ مِنْ أَحْوَالِهَا هُوَ الَّذِي يَكُونُ عَلَيْهِ الْقَلْبُ حَالِ الظُّهُورِ فِي عَالَمِ الشَّهَادَةِ. وَالْغَيْبُ الْمَطْلُوقُ وَالْحَقِيقَةُ الْمَطْلُوقَةُ وَالْهُوِيَّةُ الْمَطْلُوقَةُ الَّتِي يَعْبُرُ بِهَا الْحَقُّ عَنْ نَفْسِهِ، هُوَ هَذِهِ الذَّاتُ الْمُتَجَلَّى فِي صُورِ الْأَعْيَانِ.

وَلِكُلِّ عَيْنٍ هُوِيَّةٌ مَخْصُوصَةٌ هُوَ بِهَا هُوَ، وَلا يَزَالُ /SB131/ الْحَقُّ بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ «هُوَ» أَبَدًا، فَإِذَا ظَهَرَتِ الْأَعْيَانُ فِي عَالَمِ الشَّهَادَةِ وَحَصَلَ لِلْقَلْبِ هَذَا الْإِسْتِعْدَادُ الْفَطْرِيُّ الَّذِي فَطَرَ عَلَيْهِ، تَجَلَّى لَهُ فِي عَالَمِ الشَّهَادَةِ التَّجَلَّى الشَّهَوْدِيُّ فَرَأَاهُ بِصُورَةٍ /MA60/ اسْتِعْدَادِهِ. وَهُوَ قَوْلُ الطَّائِفَةِ الصُّوفِيَّةِ: «إِنَّ الْحَقَّ يَتَجَلَّى عَلَى قَدَرِ اسْتِعْدَادِ الْعَبْدِ» [١٩٥]، وَهُوَ الظُّهُورُ بِصُورَةٍ

المتجلى له.

و هذا الاستعداد هو المراد بالخلق في قوله: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾.

و أمّا «الهداية» في قوله: ﴿ثُمَّ هَدَى﴾ [٢٠/٥٠] فهو رفع الحجاب بينه و بين عبده حتّى رآه في صورة^{٣٣٦} معتقده، فالحقّ عنده عين اعتقاده، إذ لا يرى القلب و لا العين إلّا صورة معتقده في الحقّ، فما رأى إلّا نفسه في مرآة الحقّ.

فمن هذه الأعيان من هو على الاستعداد الكامل، فاستعداده يقتضي أن يرى الحقّ في جميع صور أسمائه الغير المتناهية، لأنّ استعداده لم يتقيّد بصورة اسمٍ ما، بل توجه بإطلاقه إطلاق الحقّ من كلّ قيد، و لم يحصره في حضرة بعض الأسماء، بل يقابل كلّ حضرة من حضرات الأسماء - التي تجلّى الحقّ فيها و بها - بما في نفسه ممّا يناسبه من تلك الحضرة. فذلك هو العارف المذكور الذي يكون قلبه أبداً بصورة من تجلّى له على أيّ صورة و في أيّ وجه تجلّى.

(فالحقّ الذي في المعتقد هو الذي وسع القلب صورته، و هو الذي يتجلّى له فيعرفه؛ فلا ترى العين إلّا الحقّ الاعتقاديّ. و لاختفاء تنوع الاعتقادات؛ فمن قيده أنكره في غير ما قيده به و أقرّ به فيما قيده به إذا تجلّى له. و من أطلقه عن التقييد لم ينكره و أقرّ له في كلّ صورة يتحوّل فيها، و يعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلّى له فيها إلى ما لا يتناهى، فإنّ صور التجلّى ما لها نهاية يقف عندها.

و كذلك صورة العلم بالله ما له نهاية في العارفين يقف عندها، بل هو العارف في SA131/ كلّ زمانٍ يطلب الزيادة من العلم به، ﴿رَبِّ زِدْنِي عِلْماً!﴾، ربّ زدني علماً! ربّ زدني علماً! فالأمر لا يتناهى من الطرفين). أي: الحقّ في أصحاب الإعتقادات هو الذي يسع كلّ قلبٍ منهم صورته. و الإعتقادات متنوّعة؛ فالحقّ عند كلّ واحدٍ منهم هو المتجلّى في صورة معتقده، فإذا تجلّى في صورة أخرى أنكره؛ فينكر بعضهم إليه بعضٌ أبداً؛ فبينهم التخالف و التناكر.

و أمّا الموحد الذي أطلق الحقّ عن كلّ قيدٍ فيقرّ به في كلّ صورة يتحوّل فيها، و يتحوّل

قلبه مع صورته، فيكون - أبداً - بصورة ما يتجلى له و على قدره إلى ما لا يتناهى؛ كالعلم بالله، فإنه لا يتناهى و يطلب العارف الزيادة فيه أبداً و يقول دائماً بلسان الحال أو القال: ﴿رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾ [٢٠/١٤٤]. فلا تتناهى التجليات من طرف الحق، و لا تتناهى الصور المطابقة لها و العلوم من طرف العبد.

(هذا إذا قلت حق و خلق. فإذا نظرت في قوله: «كنت رجلاً التي يسعى بها، و يده التي يبطش بها، و لسانه الذي يتكلم به» [١٩٦] - ... إلى غير ذلك من القوى و محالها التي هي الأعضاء - لم تفرّق؛ فقلت: «الأمر حق كله أو خلق كله»، فهو خلق بنسبة و هو حق بنسبة و العين واحدة. فعين صورة ما تجلّى عين صورة ما قبل ذلك التجلّى، فهو المتجلّى و المتجلّى له!).

فانظر ما أعجب أمر الله من حيث هوّيته و من حيث نسبته إلى العالم في حقائق أسمائه الحسنى!). يعني: أنّ الحقيقة و العين الأحديّة واحدة لا تتكثّر أصلاً إلاّ بالاعتبار، فإذا نظرت إلى الحقيقة المتعيّنة - بأيّ صورة كانت - قلت: «حق» - باعتبار الحقيقة - و «خلق» - باعتبار التعيّن -؛

و إذا نظرت إلى الحقيقة الأحديّة قلت: «الذات» أو «الحقيقة» فحسب؛

و إذا نظرت إلى تحقّقها الذاتي قلت: «حق»؛

و إذا نظرت في مفهوم الحديث و رأيت أنّ جميع القوى و الأعضاء ليست إلاّ عين العبد قلت: «خلق كله» بإحدى النسبتين - :نسبة الوحدة أو الكثرة -؛

و إن اعتبرت نسبة الوحدة إلى الكثرة قلت: «إله»؛

و إن اعتبرت ظهور الواحد الحق في صورة الكثرة قلت: «المتجلّى و المتجلّى له»؛

و /MB60/ إن اعتبرت أحديّة الجمع نفيت الغير و قلت: «العين واحدة»، فإنّ أحديّة

جمع الوجود يحكم بني السوى، و يشهد بقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾.

فانظر عجائب أمر /SB132/ الله من حيث هوّيته! فإنه أحد لا كثرة فيه بحسب ذاته و حقيقته، و إله واحد من حيث نسبته إلى العالم بالمعاني المختلفة التي هي حقائق الأسماء.

فاعجب! و لا تغب عنه في التجليات الغير المتناهية، فإنه واحدٌ لا موجود غيره.

(فَمَنْ ثَمَّةٌ وَ مَا ثَمَّةٌ وَ عَيْنُ ثَمَّةٍ هُوَ ثَمَّةٌ)

استفهم بـ «من» و «ما» عن الحقيقة الأحديّة على بصيرةٍ، لأنّ الحقّ^{٣٣٧} عين كلّ شيءٍ عاقلٍ و غير عاقلٍ. و معنى «ثمّ» في الواقع المشهود.

«و عين ثمّ هو ثَمَّة» أي: و عين موجودٍ في الواقع^{٣٣٨} هو نفس الواقع، إذ الواقع عينه ليس

غيره.

(فَمَنْ قَدْ عَمَّهُ خَصَّةٌ وَ مَنْ قَدْ خَصَّهُ عَمَّهُ)

: فمن قال بأنّه يعمّ الكلّ من حيث هو كلّ خصّه بأنّه عين كلّ واحدٍ، و من قال بأنّه^{٣٣٩}

خصوصيّة كلّ واحدٍ عمّه بأنّه شمل الكلّ من حيث هو كلّ.

(فَمَا عَيْنٌ سِوَى عَيْنٍ فَنُورٌ عَيْنِهِ ظُلْمَةٌ)

يعني: أنّه إذا كان عين كلّ شيءٍ فكلّ عينٍ عين العين الأخرى ليس غيرها، فالتور عين

الظلمة و الظلمة عين النور. و كذا جميع المتضادات، لأنّها حقيقة واحدة.

(فَمَنْ يَغْفُلُ عَنْ هَذَا يَجِدُ فِي نَفْسِهِ غُمَّةً)

لاحتجابه و جهله، فهو مغمومٌ أبداً!

(وَ لَا يَعْرِفُ مَا قُلْنَا سِوَى عَبْدٍ لَهُ هِمَّةٌ)

أي: هِمَّةٌ عظيمةٌ أيّ هِمَّةٍ! هِمَّةٌ لا تقنع من كلّ شيءٍ إلّا باللّب الذي هو الحقيقة، لا يقف

مع القشور و الظواهر و التّعينات.

(﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [٥٠/٣٧] لتقلّبه في أنواع الصور و

الصّفات؛ و لم يقل: «لمن كان له عقل»، فإنّ العقل قيدٌ فيحصر الأمر في نعتٍ واحدٍ، و

الحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر.

فما هو ذكرى لمن كان له عقلٌ. و هم أصحاب الإعتقادات الذين يكفر بعضهم

بعضاً و يلعن بعضهم بعضاً، و ما لهم من ناصرين.)

إنّما خصّ التذكية بـ «القلب»، لأنّه في وسط العالمين يتقلّب في الصور من عالم الشهادة و

- الصفات و المعاني من عالم الغيب و يتشكّل بكلّ شكل؛
 و في /SA133/ موضع آخر بـ «اللّب»، لأنّ لبّ كلّ شيءٍ حقّه من الحقّ.
 ٣ ولم يقل: «لمن كان له عقل»، لأنّ العقل قيّد لا يحكم إلّا بالتقييد، فيحصر الأمر في نعتٍ واحدٍ.
- و «العقلاء» أصحاب الإعتقادات المقيّدون. و ما في الكتاب ظاهرٌ.
 ٦ (فإنّ إله المعتقد ما له حكمٌ في إله المعتقد الآخر: فصاحب الإعتقاد يذبّ عنه - أي: عن الأمر الذي اعتقده في إلهه - وينصره، و ذلك الذي في اعتقاده لا ينصره، و لهذا لا يكون له أثرٌ في اعتقاد المنازع له.
- ٩ و كذلك المنازع ما له نصرَةٌ من إلهه الذي في اعتقاده، فما لهم من ناصرين).
 إله كلّ معتقِدٍ مقيّدٌ مجهولٌ، فكيف يكون له حكمٌ في إله المعتقد الآخر؟! و هو مقيّدٌ مجعولٌ آخر ينافيه. و كلّ ما هو مجعولٌ فلاقوةٌ و لانصره له، فصاحب كلّ اعتقادٍ يذبّ عن معتقده و ينصره و يسعى في بطلان إله المعتقد الآخر، و معتقده - الذي في اعتقاده - لا ينصره، فإله
 ١٢ كلّ باطلٌ عند الآخر، فلا يكون له قوّةٌ و لا أثرٌ في المنازع له، لأنّ إلهه - الذي في اعتقاده - محتاجٌ إلى نصرَةٍ، فكيف ينصره؟!
- ١٥ و كذلك المنازع ما له نصرَةٌ من معتقده الذي في اعتقاده، «فما لهم من ناصرين»، فلاتنقطع خصوماتهم، إذ ليس لكلّ واحدٍ منهم أنصارٌ يغلبونه على البواق.
- ١٨ (فني الحقّ النصرّة عن آلهة الإعتقادات على انفراد كلّ معتقِدٍ على حدّته، فالمنصور المجموع و الناصر المجموع). «فالمنصور» مجموع المعتقدات كلٌّ من معتقده، «و الناصر» مجموع المعتقدين كلٌّ /MA61/ لمعتقده، فما لكلّ واحدٍ منهم من ناصرين.
- ٢١ (فالحقّ عند العارف هو المعروف الذي لا ينكر؛ فأهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة). /SB133/ يعني: أنّ الحقّ عند العارف في أيّ صور تجلّياته - : الإعتقاديّة و الوجوديّة - هو المعروف الذي لا ينكره؛ فأهل الله الذين يعرفونه في الدنيا هم أهل الله الذين يعرفونه في الآخرة في جميع المشاهد.

فلهذا قال : ﴿لَمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [٥٠/٣٧]، فعلم تقلب الحق في الصور بتقليبه في الأشكال. فمن نفسه عرف نفسه وليست نفسه بغير هويّة الحق، ولا شيء من الكون - مما هو كائنٌ ويكون - بغير هويّة الحق، بل هو عين الهويّة).

قد ^{٣٤٠} علمت أنّ القلب دائماً يتقلّب في تقاليب صور العالمين وحقائقها، فمن تقليبه في الأشكال عُلِمَ تقلب الحق في الصور، ولهذا لا يكون محلّ المعرفة الإلهيّة في الوجود إلا القلب - لأنّ ما عداه من الروح وغيره له مقام معلومٌ -؛

«فمن نفسه عرف نفسه»، لأنّ نفسه ليست غير الحق. والباقي ظاهرٌ.

(فهو العارف والعالم والمقرّ في هذه الصورة، وهو الذي لا عارف ولا عالم وهو المنكر في هذه الصورة الأخرى). أي: في الصورة التي يعرف عليها الحق ^{٣٤١} وتجلّيه من معتقده، فإنّه يحصر الحق في صورة معتقده وينكر ما سواه، وليس العارف ولا المنكر غيره. هذا حظٌّ من عرف الحق من التجلّي والشهود في عين الجمع).

«هذا» أي: علم القلب الذي عرف الحق بالحق من نفسه التي هي عين هويّة الحق، «حظٌّ من عرف الحق» بطريق «التجلّي والشهود في عين الجمع»، لا بالفكر والبرهان. كما هو طريق العقلاء من أصحاب الاعتقادات، فإنّ البرهان لا يعطي كون الحق عين كلّ شيء من الأشياء المتضادة.

(فهو قوله: ﴿لَمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾، يتنوّع في تقليبه)؛ أي: فذلك العلم أو الحظّ «لمن كان له قلبٌ» يتنوّع بتنوّع التجلّيات، ويتقلّب في قوالبها - كما ذكر -.

(وأما أهل الإيمان - وهم المقلّدة الذين قلّدوا الأنبياء والرسل عليهم السّلام فيما أخبروا / SA134/ به عن الحق، لا من قلّد أصحاب الأفكار والمتأولين للأخبار الواردة بحملها على أدلّتها العقلية - فهو لاء - الذين قلّدوا الرسل صلى الله عليهم و سلّم -، هم المرادون بقوله : ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ﴾ [٥٠/٣٧] لما وردت به الأخبار الإلهيّة على ألسنة الأنبياء - عليهم السّلام -؛ وهو -: يعني هذا الذي «ألقى السمع» - شهيدٌ ينبّه على حضرة الخيال واستعمالها، وهو قوله - عليه الصّلاة والسّلام - في

الإحسان: «أن تعبد الله كأنك تراه» [١٩٧]، والله في قبلة المصلي، فلذلك هو «شهيد». أي: أهل الإيمان الذين قلّدوا الرسل - عليهم الصلاة والسلام، لا الذين قلّدوا العقلاء - هم المرادون بقوله: ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ﴾^{٣٤٢} لما ورد من القرآن والخبر. ٣
و هو «شهيد»، أي: حاضرٌ بقلبه على حضرة الخيال، فإنّ الشهود قد يكون بمعنى «الحضور»؛

٦ وقد يكون بمعنى «الرؤية».

و الرؤية قد تكون «بالبصر» للمبصرات؛

و قد تكون «بالتجلي الخيالي» و «التمثّل» في الحسّ من حضرة الخيال؛

٩ و قد تكون «بالبصائر» لحقائق؛

و قد تكون بأحدية جمع البصائر والأبصار؛

و قد تكون بعين الحقّ للحضرة الإلهية من قوله: «كنت سمعه و بصره»؛

١٢ و قد تكون بمعنى شهود الحقّ ذاته بذاته، و هو شهود أهل الولاية.

و المراد هنا «الشهود في الحضرة الخيالية» للتمثّل الحسيّ، كما مثّلت الجنة لرسول الله -

صلّى الله عليه وسلّم - في عرض الحائط [١٩٨]، و مثّل جبريل في صورة دحية له [١٩٩]، و في

١٥ صورة البشر السويّ لمريم [٢٠٠]؛ يعني^{٣٤٣}: و هو عند إلقاء السمع حاضرٌ ما تمثّل لرسول الله -

صلّى الله عليه وسلّم - باستعمال القوّة الخيالية في حضرتها، أو شاهد ما تمثّل فيها إن قدر، و

هو - أي: شهوده أو استعمال القوّة الخيالية - قوله - عليه الصلاة والسلام أي: مثل قوله -:

١٨ «أن تعبد الله كأنك تراه» في /SB134/ صورة المعتقد /MB61/ الذي عندك.

و قوله: «و الله في قبلة المصلي» كذلك، «فلذلك» الحضور الخياليّ «هو شهيد».

فإذا قوى الاستحضار الخياليّ و غلب الحال صار الشهود الخياليّ مشهوداً بالبصيرة،

٢١ فإذا صار أقوى و أكمل كان مشهوداً بأحدية جمع البصر و البصيرة، و النهاية مقام الولاية و

هو شهود الحقّ ذاته بذاته، فيكون الشاهد عين المشهود.

(و من قلّد صاحب نظرٍ فكريّ و تقيّد به^{٣٤٤} فليس هو الذي ألقى السمع. فإنّ

الَّذِي «أَلْقَى السَّمْعَ» لَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ شَهِيداً - لَمَّا ذَكَرْنَاهُ - ، وَ مَتَى لَمْ يَكُنْ شَهِيداً - لَمَّا ذَكَرْنَاهُ - فَمَا هُوَ الْمُرَادُ بِهَذِهِ الْآيَةِ؟!، فَهَؤُلَاءِ هُمُ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ فِيهِمْ: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا﴾ [٢/١٦٦]، وَ الرِّسْلَ لَا يَتَبَرَّءُونَ عَنْ أَتْبَاعِهِمْ - : الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ -) .

أَي: ^{٣٤٥} الْمَقْلَدُ لِصَاحِبِ النَّظَرِ الْعَقْلِيِّ لَيْسَ بِالَّذِي أَلْقَى السَّمْعَ، لِأَنَّ النَّظَرَ الْعَقْلِيَّ يُوَدِّي إِلَى تَقْيِيدٍ حَاصِرٍ لِلْأَمْرِ فِيمَا هُوَ عَلَى خِلَافِ الْوَاقِعِ، وَ صَاحِبُهُ مَقْيَدٌ لِلْحَقِّ فِيمَا لَيْسَ بِمَشْهُودٍ. فَإِذَا قَلَّدَهُ مَقْلَدٌ وَ أَلْقَى السَّمْعَ إِلَيْهِ لَمْ يَبْلُغْ مِنَ التَّقْلِيدِ وَ إِلْقَاءِ السَّمْعِ إِلَى غَايَتِهِ مِنَ الشُّهُودِ، لِأَنَّ الْمَشْهُودَ الْمَوْجُودَ غَيْرَ مَنْحَصِرٍ، بَلْ مُطْلَقٌ هُوَ عَيْنَ كُلِّ مَعْيَنٍ؛ فَلَمْ يَكُنْ شَهِيداً لِحُضْرَةِ شُهُودِ نَبِيِّهِ، وَ لَا يَعْتَقِدُ الشُّهُودَ - لِأَنَّ الْفِكْرَ لَا يَقْتَضِيهِ - .

وَلِهَذَا نَهَى النَّبِيُّ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ - عَنِ الْفِكْرِ فِي اللَّهِ بِقَوْلِهِ: «تَفَكَّرُوا فِي آلَاءِ اللَّهِ وَ لَا تَتَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ» [٢٠١]؛ فَلَيْسَ هَذَا الْمَقْلَدُ بِمُرَادٍ فِي الْآيَةِ.

وَ أَمَّا الْمُؤْمِنُ الْمَعْتَقِدُ لِلشُّهُودِ فَإِنَّهُ يَطْلُبُ الشُّهُودَ أَوَّلًا مِنْ طَرِيقِ التَّخْيِيلِ وَ التَّمَثِيلِ، ثُمَّ بِالرُّؤْيَةِ وَ التَّحْقِيقِ حَتَّى يَبْلُغَ مَقَامَ الْوَلَايَةِ فِي التَّوْحِيدِ. وَ لِهَذَا لَا يَتَبَرَّأُ الرِّسْلَ عَنْ أَتْبَاعِهِمْ - لِأَنَّهُمْ دَعَوْهُمْ إِلَى الْحَقِّ عَلَى بَصِيرَةٍ - ، وَ يَتَبَرَّأُ الْمَقْيَدُونَ /SA135/ عَنْ أَتْبَاعِهِمْ، لِأَنَّهُمْ دَعَوْهُمْ إِلَى خِلَافِ الْوَاقِعِ مِنَ التَّقْيِيدِ.

(فَحَقِّقْ - يَا وَلِيَّ! - مَا ذَكَرْتَهُ لَكَ فِي هَذِهِ الْحِكْمَةِ الْقَلْبِيَّةِ!).

(وَ أَمَّا اخْتِصَاصُهَا بِشَعِيبٍ، فَلَمَّا فِيهَا ^{٣٤٦} مِنَ التَّشْعِيبِ - أَي: شَعْبِهَا لَا تَنْحَصِرُ، لِأَنَّ كُلَّ اعْتِقَادٍ شَعْبَةٌ فَهِيَ شَعْبٌ كُلُّهَا، أَعْنِي: الْإِعْتِقَادَاتُ -) .

هَذَا وَجْهٌ آخَرٌ لِلْإِخْتِصَاصِ بِشَعِيبٍ بِاعْتِبَارِ اسْمِهِ، وَ الْمَذْكُورِ فِي أَوَّلِ الْفَصِّ يَنْاسِبُ بِاعْتِبَارِ طَرِيقَتِهِ.

(فَإِذَا انْكَشَفَ الْغَطَاءُ انْكَشَفَ لِكُلِّ أَحَدٍ بِحَسَبِ مَعْتَقَدِهِ. وَ قَدْ يَنْكَشِفُ بِخِلَافِ

- ٣ معتقده في الحكم، و هو قوله: ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ مِنْ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ [٣٩/٤٧]. فأكثرها في الحكم - كالمعتزلي [٢٠٢] - يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي إذا مات على غير توبة [٢٠٣]، فإذا مات و كان مرحوماً عند الله قد سبقت له عنايةً بأنه لا يعاقب وجد الله غفوراً رحيماً، فبداله من الله ما لم يكن يحتسب).
- ٦ هذا ظاهرٌ مما مرَّ من التجلي في صور المعتقدات. وأما التجلي في صور غير المعتقدات، فقد يكون من تجلي الاسم الرحمان لفائدة تعود إلى العبد، إما من باب الرحمة الامتنانية - لعناية سبقت في حقه فيريح و يرزق الترقى -، وإما من اسمه «العدل» من باب المجازاة، فجوزي بعمله و المآل إلى الرحمة.
- ٩ هذا فيما يعتقد المعتقدون في الحكم من الله عليهم.
- ١٢ (و أما في الهوية فإن بعض العباد يحزم في اعتقاده أن الله كذا و كذا، فإذا انكشف الغطاء رأى صورة معتقده و هي حقٌّ، فاعتقدها و انحلت العقدة فزال الاعتقاد و عاد علماً بالمشاهدة. و بعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر، /SB135/ فيبدو لبعض العبيد باختلاف التجلي في الصور عند الرؤية، لأنه لا يتكرر فيصدق عليه في الهوية ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ مِنْ اللَّهِ﴾ في هويته ﴿مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ [٣٩/٤٧] فيها قبل كشف الغطاء).
- ١٥ هذا من باب الاعتقاد في هويته، و الأول من باب الاعتقاد في حكمه. فإذا تجلّى الحق للعبد في صورة معتقده /MA62/ و كانت حقاً فاعتقدها في الدنيا و انحلت العقدة - أي: عقيدته - في التعيين و التقييد عند كشف الغطاء في الآخرة، فزال الاعتقاد - أي: اعتقاد التعيين عند كشف الغطاء - و صار علماً بالمشاهدة - و هذا باب الترقى بعد الموت لمن كان صحيح الاعتقاد ذا بصيرة - فلا يرجع كليل النظر عند احتداد البصر.
- ٢١ و قد يبدو للبعض بعد التجلي في صورة معتقده تجلٍ آخر لا في صورة معتقده بسبب اختلاف التجلي في الصور - لأنَّ التجلي لا يتكرر -، فيعرفه لرؤيته أولاً. فيصدق عليه في الهوية أيضاً كما صدق في الحكم، ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ مِنْ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ [٣٩/٤٧] في

الهوية قبل كشف الغطاء، وهذا أيضاً من الترقّي بعد الموت.

وأما قوله: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [١٧/٧٢] و

قوله - عليه الصلاة والسلام -: «إِذَا مَاتَ ابْنُ آدَمَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ» [٢٠٤] مما يدلّ على عدم الترقّي
٣ بعد الموت، فهو في المحجوبين الجاهلين، الذين كانت أعينهم في غطاءٍ عن ذكر الله من أهل
الكفر والشرك.

٦ وأما أهل الإيمان الموحدون من المحققين و المقلّدين - الذين ألقوا السمع مع الحضور -
فلهم ترقّياتٌ بسبب ارتفاع حجبهم فيما بعد الموت، و زوال موانعهم بالعفو والمغفرة، و
اجتماعهم بأهل الحقّ ممّن كانوا يقلّدونهم و يعتقدون فيهم و يحبّونهم، وإمدادهم إيّاهم من
٩ أرواحهم في برازخهم؛ كما حكى هذا الوليّ عن نفسه حالة اجتماعه بمن /SA136/ سلف من
العرفاء المحقّقين و إفادته إيّاهم من الحقائق و المعارف التوحيدية ما ليس عندهم، و حلّ
عقدهم و إمدادهم بما ترقّوا به في الدرجات في قوله: (و قد ذكرنا صورة الترقّي بعد
١٢ الموت في المعارف الإلهية في كتاب «التجليات» [٢٠٥] لنا عند ذكرنا من اجتماعه من
الطائفة في الكشف، و ما أفدناهم من هذه المسألة ممّا لم يكن عندهم.

و من أعجب الأمر أنّه في الترقّي دائماً، و لا يشعر بذلك للطافة الحجاب و ورقته و

١٥ تشابه الصور، مثل قوله: ﴿وَأَتُوبُهُ مُتَشَابِهًا﴾ [٢/٢٥].

أي: من أعجب أحوال الإنسان أنّه في الترقّي دائماً من أحوال استعداد عينه، فإنّ أحوال

الأعيان أمورٌ معلومةٌ عند الله ثابتةٌ بالقوّة يخرجها الله إلى الفعل دائماً، فيجعل من

١٨ الإستعدادات الأزليّة الغير المجعولة استعداداتٍ مجعولة غير متناهية بحسب الأطوار في الدنيا

و الآخرة و البرزخ و الحشر و دار الثواب و كتيب الرؤية - و سائر المواطن - من حيث

يشعر و من حيث لا يشعر.

٢١ و لما ثبت أنّ الوجود من حيث هو وجودٌ واجبٌ بذاته و كلّ ما وجد وجد به، فلا يقبل

العدم أبداً، فهو مع الآنات يتجدّد و يترقّي.

فكلّ شيءٍ في الترقّي مع الآن، لأنّه دائم القبول للتجليات الإلهية الوجودية أبد الآباد، و

بكلّ تجلٍّ يزداد قبوله لتجلٍّ آخر.

ولكنّه قد لا يشعر بذلك لاحتجابه أو للطافة حجابهِ و رَقَّتْهِ، وقد يشعر لكونها تجلياتٍ علميّةٍ أو ذوقيّةٍ حالّيّةٍ أو مقاميّةٍ أو وجدانيّةٍ أو شهوديّةٍ جمعاً و جمع جمع^{٣٤٧} أو أحديّة جمعٍ و فرقٍ.

و قد تتشابه صور التجليات /SB136/ فلا تميّز و لا تنضبط - كما في الأرزاق في قوله: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ [٢/٢٥] -.

(و ليس هو الواحد عين الآخر، فإنّ الشبيهين عند العارف أنّهما شبيهان غيران، و صاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد، كما يعلم أنّ مدلول الأسماء الإلهيّة وإن اختلفت حقائقها و كثرت أنّها عينٌ واحدةٌ. فهذه كثرةٌ معقولةٌ في واحد العين، فتكون في التجلي /MB62/ كثرةٌ مشهودةٌ في عينٍ واحدةٍ؛ كما أنّ الهيولى تؤخذ في حدّ كلّ صورةٍ، [و هو^{٣٤٨}] مع كثرة الصور و اختلافها ترجع في الحقيقة إلى جوهرٍ واحدٍ - و هو هيولاها - .

فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربّه [٢٠٦]، فإنّه على صورته خلقه، بل هو عين هويّته و حقيقته!).

الضمير في «ليس» يرجع إلى «الرزق»، و هو فصلٌ؛ و «الواحد» خبر ليس؛ و «عين الآخر» خبرٌ بعد خبرٍ أي: و ليس الرزق في الأزمنة رزقاً واحداً حتّى يكون هذا عين الآخر، لأنّ الشبيهين غيران عند أهل التحقيق متشابهان، فكذلك التجليات المتعاقبات^{٣٤٩}.

و «أنّ» - بالفتح - في «أنّهما» مع اسمها و خبرها مبتدأٌ و خبره الظرف المقدّم، أو فاعلٌ للظرف^{٣٥٠}، و الجملة الظرفيّة خبر «إنّ» - بالكسر -، و «غيران» بدلٌ من شبيهان أو صفةٌ بمعنى متغايران.

فالحقيقة واحدةٌ و التعيّنات متعدّدة. فيرى صاحب التحقيق كثرة التعيّنات في العين

الواحدة المتظاهرة في صور^{٣٥١} متشابهة غير متناهية، كما أن مدلول «القادر» و «العالم» و «الخالق» و «الرازق» واحدٌ بالحقيقة مع اختلاف معانيها، وهو الله - تعالى -؛ فاختلاف معاني الأسماء كثرةٌ معقولةٌ اعتباريةٌ في مسمى واحد العين - أي: واحدٌ عينه لا كثرة /SA137/ في حقيقته -. فالتجلى في صورة كل اسم كثرةٌ مشهودةٌ في عين واحدة.

وكذا في التارات تكون التجليات المتعاقبة المتشابهة واحدةٌ بالحقيقة كثيرةٌ بالتعينات على ما مثله في الهيولى، فإنك تأخذها في حد كل صورة من الصور الجوهرية، فتقول: الجسم: جوهر ذو مقدار، والنبات: جسم نام، والحجر: جسم جامد ثقيل صلب، والحيوان: جسم نام حساس متحرك بالإرادة، والإنسان: حيوان ناطق. فقد أخذت الجوهر في حد الجسم، والجسم - الذي هو الجوهر - في حد سائرهما، فيرجع الجميع إلى الحقيقة الواحدة التي هي الجوهر.

فمن عرف نفسه بهذه المعرفة - أي: بأنها حقيقة الحق الظاهرة في هذه الصورة و جميع صور الأشياء إلى ما لا يتناهى - فقد عرف ربّه^{٣٥٢}؛ خصوصاً الإنسان الكامل، فإنه مع كونه غير حقيقته خلقه على صورته - لكونه صورة الحضرة الإلهية بجميع أسمائها -.

(و لهذا ما عثر أحد من العلماء على معرفة النفس و حقيقتها إلا الإلاهيوّن من الرسل و الأكابر من الصوفيّة. و أمّا أصحاب النظر و أرباب الفكر من القدماء و المتكلّمين في كلامهم في النفس و ماهيّتها، فما منهم من عثر على حقيقتها و لا يعطيها النظر الفكريّ أبداً)، لكون الفكر محجوباً بالتقييد - كما ذكر -.

(فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكريّ فقد استسمن ذا ورم و نفخ في غير ضرم، لا جرم أنّهم من ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [١٨/١٠٤].

فمن طلب الأمر من غير^{٣٥٣} طريقه فما ظفر بتحقيقه).

هذا ظاهرٌ.

(و ما أحسن ما قال الله - تعالى - في حق العالم و تبدّله مع الأنفاس في خلقٍ جديدٍ

في عينٍ واحدةٍ!، فقال في حقّ طائفةٍ - بل أكثر /SB137/ العالم! - : ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [٥٠/١٥]، فلا يعرفون تجديد الأمر على الأنفاس).

٣ «الطائفة» المقول في حقهم هذا هم أهل النظر. و تبدّل العالم مع الأنفاس و كونه على الأنفاس في خلقٍ جديدٍ - مع أنّ العين الواحدة التي هي حقيقته بجاها - هو أنّ العالم بمجموعه متغيّرٌ أبداً، وكلّ متغيّرٍ يتبدّل تعيّنه مع الآنات، فيكون في كلّ آنٍ [متعيّناً^{٣٥٤}] غير المتعيّن الذي هو في الآن الآخر، مع أنّ العين الواحدة التي تطرأ عليها هذه التغيرات ٦ /MA63/ بجاها.

فالعين الواحدة هي حقيقة الحقّ المتعيّنة بالتعيّن الأوّل، و مجموع الصور أعراض طارئ ٩ مبتدأة متبدّلة في كلّ آنٍ و هم لا يعرفون حقيقة ذلك، فهم في لبسٍ من هذا التجدّد الدائم في الكلّ. فالحق مشهود دائماً في هذه التجلّيات المتعاقبة، و العالم مفقودٌ أبداً - لفنائه في كلّ طرفةٍ و حدوثه في صورةٍ أخرى -.

١٢ (لكن قد عثرت عليه «الأشاعرة» [٢٠٧] في بعض الموجودات - وهي الأعراض - ؛ و عثرت عليه «الحسبانيّة» [٢٠٨] في العالم كلّ، و جهلهم أهل النظر بأجمعهم.

١٥ ولكن أخطأ الفريقان؛

أمّا خطأ «الحسبانيّة» فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدّل في العالم بأسره على أحديّة عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصورة و لا يوجد إلّا بها - كما لا تعقل إلّا به -، فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الأمر؛ ١٨

و أمّا «الأشاعرة» فما علموا أنّ العالم كلّ مجموع أعراضٍ، فهو يتبدّل في كلّ زمانٍ، إذ العرض لا يبقّى زمانين).

٢١ «الحسبانيّة»: هم السوفسطائيّة، و مذهبهم أنّ العالم يتبدّل مع الآنات. لكنهم ما أثبتوا الحقيقة الأحديّة - التي هي وجه الحقّ بالحقيقة، و هي التي تتبدّل عليها هذه الصور -، فغابوا عن الحقّ و تجلّياته الغير المتناهية. و الحقيقة مع التعيّن الأوّل - اللازم للعلم^{٣٥٥} بذاته

- هي عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصورة - المسماة: عالماً - ، وهو المسمّى بالعقل الأول وأمّ الكتاب، وهو روح العالم فلا يوجد العالم إلّا به.

٣ و تأنيث الضمير و تذكيره في «بها» و «به» باعتبار العين و الجوهر. و بالحقيقة /SA138/ هو المرأة الأولى التي ظهر وجه الحقّ فيها، و لولا ذات الحقّ لما وجدت.

٦ ولكن لما كان هذا الجوهر معقولاً غير مشهودٍ إلّا لمن غيبه شهادة، كان الحقّ مشهوداً في العالم. وهو كالمرأة الثانية في التحقيق و المرأة الأولى بالنسبة إلى أهل البصر، كما أنّ روحه هي المرأة الأولى لأهل البصيرة. و كما لا توجد صورة العالم إلّا بذلك الجوهر فكذلك لا تعقل إلّا به، لأنّه العاقل و المعقول. فلو عرفت «الحسبانيّة» تلك الحقيقة لفازوا بالتحقيق في معرفة الحقّ.

٩ و أما الأشاعرة فلم يعرفوا حقيقة العالم و أنّ العالم ليس إلّا مجموع هذه الصور التي يسمّونها أعراضاً، و أثبتوا جواهر ليست بشيءٍ و لا وجود لها، و غفلوا عن العين الواحدة الظاهرة في هذه الصور و حقيقتها التي هي هويّة الحقّ، فذهبوا إلى تبدّل الأعراض في الآنات.

فظهر خطأ الفريقين من أهل هذا الشأن.

١٥ (ويظهر ذلك في الحدود للأشياء، فإنّهم إذا حدّدوا الشيء تبين في حدّهم كونه) - أي: كون ذلك الشيء - (الأعراض، و أنّ هذه الأعراض المذكورة في حدّه عين هذا الجوهر و حقيقته القائم بنفسه، و من حيث هو عرضٌ لا يقوم بنفسه، فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم بنفسه).

١٨ أي: عند الأشاعرة، فإنّ من حدّد الإنسان قال: إنّهُ حيوانٌ ناطقٌ، و معنى الناطق أنّه ذو نطقٍ، و لاشكّ أنّ «ذو» نسبةٌ و النسبة عرضٌ و النطق الثابت له بواسطة هذه النسبة عرضٌ زائدٌ على حقيقة الحيوان خارجٌ عنه، فالإنسان حيوانٌ مع عرضين. ثمّ إذا حدّد الحيوان قال: ٢١ إنّهُ جسمٌ نامٍ حسّاشٌ متحرّكٌ بالإرادة، فمعناه جسمٌ ذوموٌّ و حسّ و حركةٌ إراديّةٌ، و الكلام في النسبة و ما يلحق الجسم /SB138/ بواسطة كما مرّ في حد الإنسان. فثبت أنّها عوارضٌ

للجسم وأعراض عرضت له.

- ٣ والجسم عندهم جوهرٌ متحيّزٌ قابلٌ للأبعاد الثلاثة، كما أورده الشيخ بقوله: /MB63/ (كالتحيّز في حدّ الجوهر القائم بنفسه الذاتي، وقبوله للأعراض حدّ له ذاتي، ولا شكّ أنّ القبول عرضٌ إذ لا يكون إلّا في قابلٍ - لأنّه لا يقوم بنفسه -، وهو ذاتي للجوهر) أي: عرضٌ ذاتيٌ عندهم، (والتحيّز عرضٌ ولا يكون إلّا في متحيّزٍ، فلا يقوم بنفسه. وليس التحيّز والقبول بأمرٍ زائدٍ على عين الجوهر المحدود، لأنّ الحدود الذاتية هي عين المحدود وهويّته).

- ٩ معنى حدّ الجسم^{٣٥٦}: جوهرٌ ذو تحييزٍ وذو قبولٍ، والتحييز والقبول عرضان - كما ذكره - ذاتيان، ولهذا قيّد «التحييز» بقوله: «الذاتي»، فتبيّن أنّ الذاتيات المذكورة عندهم في الحدود - كلّها - أعراض.

- ١٢ و معنى قوله: «و ليس التحييز والقبول بأمرٍ زائدٍ على عين الجوهر المحدود»: أنّ الجوهر المحدود عندهم هو الجسم وهما ذاتيان له، والذاتي جزء الماهيّة؛ فالمتحييز القابل ليس إلّا نفس الجوهر مع هذين الاعتبارين - أعني: التحييز والقبول -، وهما نسبتان لا وجود لهما في الخارج - إذ لا عين لهما فيه -، فهما عين الجوهر في الخارج وهويّته، لا أمرٌ زائدٌ عليه فيه؛ بل في العقل. ١٥

- ١٨ فالذاتيات - التي هي أجزاء المحدود - عندهم ليس إلّا اعتبارات و عوارض، والمأخوذ في تعريف الجوهر ليس بحدّ، لأنّ الموجود لا في موضوعٍ معناه شيءٌ ذو وجودٍ قائمٍ بنفسه غير محتاجٍ إلى محلٍّ، وهو الحقّ نفسه. فما توهموه أنّه جوهرٌ غير الحقّ - تعالى - مجموع أعراض، والأعراض لا تبقى زمانين.

- ٢١ (فقد صار ما لا يبقى زمانين) - وهو مجموع الأعراض - (يبقى زمانين وأزمنة) على زعمهم، /SA139/ (و عاد ما لا يقوم بنفسه) من مجموع الأعراض (يقوم بنفسه) عندهم (ولا يشعرون؛ لما هم عليه) من التناقض بالخلف. (و هؤلاء هم ﴿فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [٥٠/١٥]).

وَأَمَّا أَهْلُ الْكُشْفِ فَإِنَّهُمْ يَرُونَ أَنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - يَتَجَلَّى فِي كُلِّ نَفْسٍ، وَلَا تَكَرَّرُ
لِلتَّجَلِّيِّ)، فَإِنَّ الْحَقِيقَةَ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ لَهَا تَجَلٍّ وَاحِدٌ أَزْلاً وَأَبْداً، فَلَا تَكَرَّرُ فِيهِ. وَأَمَّا
بِحَسَبِ التَّعَيِّنَاتِ الْغَيْرِ الْمُنْتَهَايَةِ فَحَالٌ أَنَّ التَّعَيِّنَ الزَّائِلَ وَالتَّعَيِّنَ الْفَانِي عَيْنَ التَّعَيِّنِ الْحَادِثِ وَ
التَّعَيِّنِ الْمَوْجُودِ فِي الْآنِ الْآتِي، فَهُوَ خَلْقٌ جَدِيدٌ لَيْسَ بِتَكَرَّرٍ أَيْضاً؛ وَهُوَ مَعْنَى قَوْلِهِ: (وَيَرُونَ أَيْضاً شُهُوداً أَنَّ كُلَّ تَجَلٍّ يُعْطَى خَلْقاً جَدِيداً وَيَذْهَبُ بِخَلْقٍ؛ فَذَهَابُهُ هُوَ الْفَنَاءُ
عِنْدَ التَّجَلِّيِّ وَالْبَقَاءُ لَمَّا يُعْطَاهُ التَّجَلِّيُّ الْآخِرَ.
فَافْهَمُ!)، فَإِنَّ أَلْفَاظَ الْكِتَابِ ظَاهِرَةٌ.

وَمِنْ مَعْرِفَةِ الْخَلْقِ الْجَدِيدِ وَكُنْ الْجَوْهَرِ الْمُخْتَلَفِ مَجْمُوعِ أَعْرَاضٍ عَرَضَتْ لِلْعَيْنِ الْوَاحِدِ
يُعْرِفُ سِرَّ الْبَعْثِ وَالْحَشْرِ، وَأَنَّ الصُّورَ فِي النُّشْأَةِ الْآخِرَةِ تَتَغَيَّرُ وَتَتَبَدَّلُ، كَمَا قَالَ - عَلَيْهِ
السَّلَامُ - : «يَحْشُرُ بَعْضُ النَّاسِ عَلَى صُورِ تَحْسُنِ عِنْدَهَا الْقِرْدَةُ وَالْخَنَازِيرُ» [٢٠٩].
فَعَلَيْكَ بِالتَّقْوَى - وَاللَّهُ أَعْلَمُ! -.

(فَصْ حِكْمَةِ مُلْكِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ لَوْطِيَّةٍ)

٩ إنما خَصَّت «الكلمة اللوطيَّة» بـ: «الحكمة المملكيَّة»، لأنَّ «الملك» هو القوَّة والشدة، و
الغالب على لوطٍ وقومه هو الشدة والقوَّة، ألا ترى إلى قوله: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوَى
إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾؟! [١١/٨٠]. فالتجأ من الشدة - التي كان يقاسيها من قومه - إلى الركن
الشديد الذي هو الله - تعالى -، فاستأصلهم بشدة العذاب جزاءً وفاقاً.
١٢

١٥ («الملك»: الشدة، و «المليك»: الشديد، يُقال: ملكت العجين إذا شددت
عجنه [٢١٠]، قال قيس بن الحطيم [٢١١] - يصف طعنته - :
مَلَكْتُ بِهَا كَفِّيَّ فَأَنْهَرْتُ فَتَقَهَا يَرَى قَائِمٌ مِنْ دُونِهَا مَا وَرَاءَهَا [٢١٢]
١٨ أي: شددت بها كَفِّيَّ - يعني: الطعنة - . فهو قول الله - تعالى - عن لوطٍ: ﴿لَوْ أَنَّ
لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوَى إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ [١١/٨٠]، فقال رسول الله - صَلَّى الله عليه و
سَلَّمَ - : [SB139/ «يرحم الله أخي لوطاً! لقد كان /MA64/ يأوي إلى ركنٍ شديدٍ» [٢١٣].
٢١ فنبّه - صَلَّى الله عليه و سَلَّمَ - أنه كان مع الله من كونه شديداً، و الذي قصد لوطٌ -
عليه السَّلام - القبيلة بالركن الشديد، و المقاومة بقوله ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً﴾. و هي
الهمة ههنا من البشر خاصّةً). «فهو»^{٣٥٧} أي: الشدة والقوَّة الهمّة القويّة الشديدة، أي «لو

٣ أن لي بكم قوّة» من الهمة القويّة أقاومكم بها و أقاويكم، أو آوى إلى جانب قويّ هو القبيلة ظاهراً، و الله - تعالى - حقيقةً و باطناً؛ و لهذا قال النبيّ - عليه الصّلاة و السّلام - : «لقد كان يأوي إلى ركنٍ شديدٍ» أي: من اسمه «القويّ الشديد».

و لو لم يتأيد بالقويّ الشديد لما قهر الأعداء. فكان هذا القول نفساً من قويّ شديدٍ بالله أثر بقوة همّته المتأيدة بالقويّ الشديد فيهم، فأهلكهم.

٦ و لما كان نظر لوطٍ إلى مظاهر القوّة و الشدّة - من حيث إنّه أضاف القوّة إلى نفسه و قصد بالركن القبيلة -، قيّد الشيخ - قدّس سره - «الهمة» هنا بقوله: «من البشر خاصّة». و قال: (فقال رسول الله - صلى الله عليه و سلّم - : «فمن ذلك الوقت» - يعني من الزمان الذي قال فيه لوطٌ عليه السّلام : ﴿أَوْءَاوِيَ إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ - «ما بُعث نبيٌّ بعد ذلك إلّا في منعةٍ من قومه» [٢١٤]، و كان يحميه قبيلته - كأبي طالبٍ مع رسول الله -)، يعني من قوّة همّته و تأثير باطنه.

١٢ (فقوله: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً﴾ لكونه) - أي: لكون لوطٍ عليه السّلام - (سمع الله تعالى - يقول : ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ﴾ بالأصالة ﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً﴾ فعرضت القوّة بالجعل، فهي قوّة عَرَضِيَّةٌ، ﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَ شَيْبَةً﴾ [٣٠/٥٤]. فالجعل تعلّق بالشّية. و أمّا الضعف فهو رجوعٌ إلى أصل خلقه، و هو قوله: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ﴾، فردّه لما خلقه منه، كما قال: ﴿ثُمَّ يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ /SA140/ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾ [١٦/٧٠]، فذكر أنّه ردّ إلى الضعف الأوّل، فحكم الشيخ حكم الطفل في الضعف).

٢١ أي: سمع لوطٌ - عليه السّلام - بسمع روحه من الله - تعالى - قوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ﴾، فتحقّق أنّ الممكن لا وجود له بالأصالة فلا قوّة له، فأصله الضعف حين خلق من ترابٍ، ثمّ من نطفةٍ، ثمّ من علقَةٍ، ثمّ يخرجكم طفلاً.

فالضعف له ذاتيٌّ بمقتضى طبيعة الإمكان، و بمقتضى أصل خلقته الجهاديّة، و القوّة عارضيّةٌ بالجعل، و الجعل الثاني هو القدر المشترك بين الردّ إلى الضعف الأصلي و إحداث

الشبية، فإنّ كليهما فعلٌ و الجعل بمعنى الفعل - كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [٢/٣٠] - . أورد «الجعل» للقدر المشترك بين الخلق و الإبداع.

وإنّما قال: «فالجعل تعلّق بالشبية» لأنّ الضعف يتبعه طبعاً، و لهذا وصفه بالرجوع إلى أصل خلقه.

ثمّ لما تبين أنّ الرجوع إنّما هو بتبعيّة الشيب المجعول و تابع المجعول مجعول، فسّره بـ «الردّ إلى ما خلقه منه» لإشتراك الردّ و الإحداث في معنى الجعل. و الباقي ظاهرٌ.

و المقصود: أنّ القوّة للخلق عارضيّ، و لهذا أورد «لو» الإمتناعيّة إشارةً منه إلى محض التوحيد، و أنّ لا جعل و لا قوّة إلّا لله و بالله.

(و ما بُعث نبيٌّ إلّا بعد تمام الأربعين، و هو زمان أخذه في النقص و الضعف، فلذا قال: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً﴾ مع كون ذلك يطلب همّةً مؤثّرةً).

إنّما بعث بعد تمام الأربعين، لأنّ القوّة النوريّة قبله مغمورةٌ في مقتضيات الخلقة، و أحكام الفطرة مغلوبةٌ بأوصاف النشأة فانصبغ النور بالظلمة، و لهذا غلب السواد على الشعر.

فلما ذهبت القوى الطبيعيّة /SB140/ و ظهر ضعف القوى الجسمانيّة - لكونها متناهيةً -، اشتدّ سلطنة القوّة الفطريّة و ظهر سلطان النور الإلهيّ، فغلب البياض بحكم العكس على سواد الشعر و حان وقت تأثير الهمة بالقوّة الإلهيّة ب رجوع حجابيّات الخلقة إلى الضعف

الأصليّ و بروز الحقيقة الإلهيّة و القوى الروحانيّة من /MB64/ الحجاب و رجوعها إلى التأثير الأصليّ، فتمنّى بـ «لو» الإمتناعيّة التشبيه إليه، لأنّ القوّة لله لا له، فإنّ أصل وضعها

للامتناع و استعيرت للتمنّي الدالّ على طلب الهمة المؤثّرة. فالقوّة ليست له من حيث إنّهُ خلق - سيّما عند ضعف الخلقة و نقصانها عند الأربعين! -، و هي له من حيث إنّهُ حقٌّ.

(فإن قلت: و ما يمنعه من الهمة المؤثّرة و هي موجودةٌ^{٣٥٨} في السالكين من الأتباع؟، فالرسل أولى بها!، قلت: صدقت و لكن نقصك علمٌ آخر!، و ذلك أنّ

المعرفة لا تترك للهمة تصرّفاً، فكلّما علت معرفته نقص تصرّفه بالهمة.

و ذلك لوجهين:

الوجه الواحد لتحقيقه بمقام العبوديّة و نظره إلى أصل خلقه الطبيعيّ)، فإنّ أصله الضعف، و للعبد قبول أمر السيّد و امتثاله، و إنّما الفعل للسيّد وحده؛
 ٣ (و الوجه الآخر أحديّة المتصرّف و المتصرّف فيه، فلا يرى على من يرسل همّته، فيمنعه ذلك).

٦ «الرؤية» من أفعال القلوب، علّقت عن الجملة لما في ^{٣٥٩} «مَنْ» من معنى الإستفهام [٢١٥]. أي: فلا يرى على من يرسل همّته؟، إذ ليس ثمة أحدٌ غيره.

٩ و يجوز أن يكون من «رؤية البصر»، و المفعول محذوفٌ لدلالة «أحديّة المتصرّف و المتصرّف فيه» عليه، أي: فلا يرى أحداً. و الجملة بيانٌ لعلّة امتناع التصرّف لاقتضائه وجود المتصرّف فيه ^{٣٦٠}. أي: على أيّ شيءٍ أو على أيّ أحدٍ يرسل همّته؟ إذ ليس ثمة غيره، ثمّ قال: «فيمنعه ذلك».

١٢ و الوجه الثاني - وهو «شهود أحديّة المتصرّف و المتصرّف /SA141/ فيه» كما يمنع من التصرّف فقد يقتضي التصرّف، لأنّه واقعٌ في نفس الأمر، إذ ليس في الوجود إلّا الحقّ وحده و التصرّف واقعٌ، فلو تصرّف العارف بالأحديّة المذكورة ما كان ذلك التصرّف إلّا للحقّ. و لاسيّما العبد الكامل، فإنّه هو الذي له جميع ما للرّبّ من الحقائق الأسمايّة الالهية ^{٣٦١} و ما للعبد من الصفات العبدانيّة بأحديّة العين، و إلّا لم يكن كاملاً.

١٨ لكن لا يكون ذلك بإرسال الهمة و تسلّطها لتلايضرّه و يخلّ بمقام العبوديّة، بل بإظهار الحقّ ^{٣٦٢} ذلك منه و ظهوره - تعالى - على مظهره بالتصرّف من غير تقيّدٍ منه بذلك، و لإرسال همةٍ و لاتسليط نفسٍ و لا ظهورٍ به.

٢١ فالمانع بالحقيقة هو الوقوف في مقام العبوديّة الذاتيّة له و ردّ أمانة الربوبيّة العرضيّة إلى الله تأديباً بآداب أهل القرب، فلا يتعدّى للتصرّف و التسخير، و يتوجّه بالكلّيّة إلى الله الواحد الأحد المتفرّد بالتدبير و التقدير.

(و في هذا المشهد يرى أنّ المنازع له ما عدل عن حقيقته الّتي هو عليها في حال ثبوت عينه و حال عدمه، فما ظهر في الوجود إلّا ما كان له في حال العدم في الثبوت،

فما تعدى حقيقته ولا أدخل بطريقته.

فتسمية ذلك «نزاعاً» إنما هو أمرٌ عرضيٌّ أظهره الحجاب الذي على أعين الناس،
 كما قال الله - تعالى - فيهم: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ * يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِّنَ
 الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ﴿ [٣٠/٦-٧]. يعني: أن العارف في هذا المشهد
 - وهو شهود أحديّة العين - مطّلعٌ على سرِّ القدر يرى أن المنازع على صراط ربّه ما عدل
 عمّا علم الله منه و عمّا اقتضاه عينه في حال ثبوتها، فليس هو بنزاعٍ في الحقيقة، بل هو فيما
 يفعله /SB141/ كهذا العارف فيما يفعله.

والحجاب -: الحاجب للناس عن اطلاعهم على حقيقة الأمر - اقتضى أن يسمّى ذلك
 نزاعاً، لما بينهما من الخلاف.

(و هو من المقلوب، فإنّه من قولهم ﴿قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ [٤/١٥٥] أي: في غلافٍ. و
 هو الكنّ الذي ستر عن إدراك الأمر على ما هو عليه، فهذا وأمثاله يمنع العارف من
 التصرّف في العالم).

«و هو» أي: كونه نزاعاً من باب المقلوب الذي قلبه أهل الحجاب عن حقيقته، لأنّه
 وفاقٌ لما كان /MA65/ عليه عينه في حال الثبوت. ولكن لما كانت قلوبهم في أكنّةٍ عمّا عليه
 الأمر في نفسه حسبوا أن الحقّ الثابت في نفس الأمر خلافه، فسّمّوه بالنسبة إليه نزاعاً و
 ليس به في نفس الأمر.

فلما كان العارف يرى ذلك وفاقاً لما في علم الله و لما في عينه، منعه من التصرّف في العالم
 بدفعه وقهره وإهلاكه.

(قال الشيخ أبو عبدالله بن قائد [٢١٦] للشيخ أبي السعود بن الشبل [٢١٧]: لم
 لاتصرّف؟!

فقال أبو السعود: تركت الحقّ يتصرّف لي كما يشاء! [٢١٨]. يريد قوله - تعالى -
 آمراً: ﴿فَاتَّخِذْهُ وَكِيلاً﴾، فالوكيل هو المتصرّف؛ ولا سيّما وقد سمع أن الله يقول:
 ﴿وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ﴾ [٥٧/٧]. فعلم أبو السعود والعارفون أن الأمر

- الذي بيده ليس له وأنه مستخلف فيه.
- ثم قال له الحق: هذا الأمر الذي استخلفتك فيه وملكك إياه اجعلي واتخذني
وكيلاً فيه!، فامتثل أبو السعود أمر الله فاتخذته وكيلاً. ٣
- فكيف تبقى لمن يشهد مثل هذا الأمر همّة يتصرّف بها، و الهمة لا تفعل إلا
بالجمعيّة التي لا متّسع لصاحبها إلى غير ما اجتمع عليه؟!؛ وهذه المعرفة تفرّقه عن
هذه الجمعيّة فيظهر العارف التام المعرفة بغاية العجز والضعف. ٦
- قال بعض الأبدال للشيخ عبدالرزاق [٢١٩]: SA142/قل للشيخ أبي مدين [٢٢٠] بعد
السلام عليه: يا أبا مدين!، لم لا تعترض علينا شيء وأنت تعترض عليك الأشياء و
نحن نرغب في مقامك وأنت لا ترغب في مقامنا!). كل هذا غني عن الشرح. ٩
- و من ههنا كلام الشيخ: (و كذلك كان!) أي: كان تعترض عليه الأمور (مع كون
أبي مدين كان عنده ذلك المقام وغيره. ونحن أتم في مقام الضعف والعجز منه ومع
هذا قال له هذا البذل ما قال. وهذا من ذلك القليل أيضاً)، أي: وما نحن فيه من العجز
من كمال المعرفة أيضاً. (قال - صلى الله عليه وسلم - في هذا المقام عن أمر الله له
بذلك: ﴿مَا أَدْرِي مَا يَفْعَلُ بِي وَلَا بِيَكُمُ إِنِ اتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾ [٤٦/٩]. فالرسول
بحكم ما يوحى إليه به، ما عنده غير ذلك، فإن أوحى إليه بالتصرّف بجزم تصرّف،
و إن منع امتنع، و إن خير اختار ترك التصرّف) تأدّباً بآداب العبوديّة في مقام
الاستقامة وملازمة لما له ذاتي، و تفويضاً للتصرّف إلى من له التصرّف ذاتي.
(إلا أن يكون ناقص المعرفة) أي: أن يكون المخير ناقص المعرفة، فاختره. ١٨
- و ذلك إمّا^{٣٦٤} لعدم علمه بأنّ التصرّف والتأثير مخصوص بالحضرة الإلهيّة، وأنّه ذاتي
للحقّ عارضيّ للعبد، وأنّ الوقوف مع العبوديّة للعبد أولى - لأنّ الوقوف مع الذاتيات و
الظهور بها أعلى وأشرف من الظهور بالأمور العرضيّة -؛ ٢١
- و إمّا لعدم التأدّب و المعرفة بأنّ مراعاة الآداب مع الحضرة الإلهيّة أولى بالعبد، وأنّ
اتخاذ الله وكيلاً فيما استخلفه فيه أعلى مقاماً للعبد.

ولهذا كان الرسل - خصوصاً أكملهم وخاتمهم: مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بحكم ما يوحى إليه في التصرف وتركه، فإنَّ الأدب يقتضي الطاعة.

٣ وإن أوحى إليهم بالتخير علموا أنَّ الأولى لهم لو كان خلاف /SB142/ التخير لما خيروا وأمروا بما هو خير، فأوا التخير ابتلاءً، و علموا أنَّ الخيرة في الأدب والوقوف مع مقتضى الحقائق والذاتيات.

٦ (قال أبو السعود لأصحابه المؤمنين به: إنَّ الله أعطاني التصرف منذ خمس عشرة سنة و تركناه تظرفاً؛ هذا لسان إدلال! و أمّا نحن فما تركناه تظرفاً - و هو تركه إيثاراً - و إنما تركناه لكمال المعرفة، فإنَّ المعرفة لا تقتضيه بحكم الاختيار.

٩ فمتى تصرف العارف بالهمة في العالم فعن أمرٍ إلهيٍّ و جبرٍ لا باختيار.

ولانشكَّ أنَّ مقام الرسالة يطلب التصرف لقبول الرسالة /MB65/ التي جاء بها، فيظهر عليه ما يصدقّه عند أمته و قومه ليظهر دين الله، و الولي ليس كذلك. و مع هذا فلا يطلبه الرسول في الظاهر، لأنَّ للرسول الشفقة على قومه فلا يريد أن يبالغ في ظهور الحجة عليهم، فإنَّ في ذلك هلاكهم، فيبقى عليهم.

١٢ و قد علم الرسول - أيضاً - أنَّ الأمر المعجز إذا ظهر للجماعة فهمهم من يؤمن عند ذلك؛ و منهم من يعرفه و يجحده و لا يظهر التصديق به ظلماً و علواً و حسداً؛ و منهم من يلحق ذلك بالسحر و الإيهام.

فلما رأت الرسل ذلك و أنّه لا يؤمن إلّا من أنار الله قلبه بنور الإيمان، و متى لم ينظر الشخص بذلك النور - المسمّى: إيماناً - فلا ينفع في حقّه الأمر المعجز، فقصرت الهمم عن طلب الأمور المعجزة لما لم يعم أثرها في الناظرين و لا في قلوبهم، كما قال في حقِّ أكمل الرسل و أعلم الخلق و أصدقهم في الحال: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾.

٢١

ولو كان للهمة أثر - ولا بد! - لم يكن أحداً أكمل من رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - و لا أعلى و لا أقوى همّة منه، و ما أثرت في إسلام أبي طالب [٢٢١] -:- عمّه -

SA143/ وفيه نزلت الآية التي ذكرناها [٢٢٢]؛ ولذلك قال في الرسول: «أنه ما عليه إلا البلاغ»، وقال: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾، وزاد في صورة القصص: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [٢٨/٥٦] أي: بالذين أعطوه العلم بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة.

فأثبت أن العلم تابع للمعلوم، فمن كان مؤمناً في ثبوت عينه و حال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده، وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون، فلذلك قال: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾. فلما قال مثل هذا، قال - أيضاً^{٣٦٥} - : ﴿مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ - لأن قولي على حد علمي في خلقي - ﴿وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [٥٠/٢٩]، أي: ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به، بل ما عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم، وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه، فإن كان ظلم فهم الظالمون؛ ولذلك قال: ﴿وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [١٦/٣٣] فما ظلمهم الله.

وكذلك ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم، وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا ولا نقول كذا، فما قلنا إلا ما علمنا أن نقول. فلنا القول منا و لهم الامتثال و عدم الامتثال مع السماع منهم).

هذا كلام ظاهر اللفظ و المعنى. حاصله: أن كمال المعرفة و العلم بحقائق الأمور يقتضي حفظ الأدب مع الله - تعالى - و عدم الظهور بالتصرف و إرسال الهمة على شيء، فإن العارف المحقق يعلم أنه لا يظهر في الوجود إلا ما كان في العلم الأزلي، و ما كان في العلم أن يقع لابد أن يقع، و ما كان فيه أن لا يقع فحال أن يقع؛

فالأمر^{٣٦٦} بين فاعل عالم بما في قوة القابل، و القابل لا يقبل إلا ما في استعداده الذاتي الغير المجعول. فعلى أي SB143/ شيء يرسل الهمة؟، و أي فائدة في إرسالها؟. فإن المعلوم وقوعه لا يتغير بهمته، و لا يتأخر عن وقته المقدر فيه و لا يتقدم عليه؛

و القابل لا يقبل إلا ما علم الفاعل أن يقبله، و الفاعل لا يفعل إلا ما يقتضي القابل قبوله،

فإن الأعيان منتقشةٌ بما تجرى عليه حالة الوجود من الأزل إلى الأبد، و الفاعل العالم لا يعلم منها إلا ذلك. و النسب الأسمائية مؤثرةٌ فيها بمقتضى العلم و القبول، فلذلك قال: «ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم»، فإن الأعيان عين الذات الأحديّة المتجلية بصورها و ذاتنا معلومةٌ لنا /MA66/ بما هي عليه من أن نقول كذا و لانقول كذا، لأنّ علمه بذاته علمه بالأعيان كلّها؛ فقوله للأعيان بالكون على ما هي عليه مقتضى علمه، و الإمتثال و عدم الإمتثال مع سماع القول منهم مبنيٌّ^{٣٦٧} على ما فيها و علم منها أزلًا.

(فَالْكُلُّ مِنَّا وَ مِنْهُمْ) (وَ الْأَخْذُ عَنَّا وَ عَنْهُمْ)

«منا» من حيث حضرنا الأسمائية، «و منهم» من حيث الأعيان الظاهرة بالوجود الحقّ المظهرة لحقائق الأسماء على قابليّاتها و استعداداتها الذاتية.

و «أخذ» العلم الحقيقيّ «عنا»، فإننا نعطي من فضلنا ما نشاء من نشاء^{٣٦٨} - كما قال: ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [٥/٥٤] -؛ و «عنهم» أي: العلم مأخوذٌ من الأعيان المعلومة و هي نحن، فإنّ العلم منه أولاً بذاته ثمّ بالأعيان التي هي مظاهر حقائق ذاته، و العلم بالأعيان ليس إلّا علمه بذاته، إذ لا معلوم إلّا هو.

(إِنْ لَا يَكُونُونَ مِنَّا) (فَنَحْنُ - لَا شَكَّ! - مِنْهُمْ)

«كان» مع اسمها مقدّرةٌ بعد «إن» - كما في قولهم: إن خيراً فخير [٢٢٣] -، و الاسم ضمير الشأن، أو ضمير الأعيان. أي: إن كان الأمر و الشأن لا تكون للأعيان /SA144/ منا -: معاشر الأسماء - بأنّ ظهرت بنا و بمقتضانا فنحن لا شكّ منهم و من حقائقهم، فإنّ الأسماء نسب الذات - أي: حقائق الأعيان - فلا يتحقّق إلّا بها.

و إن^{٣٧٠} كان الأعيان لا يكونون في الوجود منا و على صورنا و بحسبنا، فنحن لا شكّ منهم و من حقائقهم و بحسبهم، فإنّ الأعيان يسمّون الحقّ بأسمائه.

(فتحقّق يا وليّ هذه الحكمة الملكية من الكلمة اللوطيّة، فإنّها لباب المعرفة!).

أي: خلاصة المعرفة و العلم الحقيقي بسرّ القدر الموجب لإقامة أعذار الخلائق كلّهم.

(فَقَدْ بَانَ لَكَ السِّرُّ وَقَدْ اتَّضَحَ الْأَمْرُ

وَقَدْ أُدرِجَ فِي الشَّفْعِ الَّذِي قِيلَ هُوَ الْوَتْرُ)

٣

أي: ظهر لك سرّ القدر و اتّضح أمر الوجود الحقّ أنّه بحسب ذلك السرّ، وأنّ الواحد الحقّ

الَّذِي هُوَ الوجود المطلق الوتر بذاته مدرّج في الشفع الَّذِي هُوَ الخلق القابل، وإنّما كان شفعا

لظهوره في ثاني مرتبة الوتر، وإنّما كان وترّا لعدم الثاني الشافع، فالوتر بتحقيق الثاني به شفعا

٦

و بلا هو وترّ.

- والله تعالى أعلم! -.

(فصلٌ حكمةٌ قدريةٌ في كلمةٍ عزيزيةٍ)

- ٩ إنما خُصَّت «الكلمة العزيزية» بـ «الحكمة القدرية» لانبعاثه على طلب معرفة سرّ القدر، وتعلّق القدرة بما يقتضيه العلم من صورة القدر المقدور، فإن القدرة لا تتعلّق إلا بمعلوماتٍ ممكنةٍ هي الأعيان وأحوالها المعلومة عند الله.
- ١٢ والقدر هو العلم المفصّل بالأعيان وأحوالها الثابتة في الأزل الجارية عليها عند وجودها إلى الأبد.

- ١٥ (اعلم! أن «القضاء»: حكم الله في الأشياء على حدّ علمه بها وفيها، و علم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات ممّا هي عليه في نفسها؛
- ١٨ و «القدر»: توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد، فما حكم القضاء على الأشياء إلّا بها. وهذا هو عين سرّ القدر /SB144/ لمن ﴿كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّنْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [٥٠/٣٧]. ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ [٦/١٤٩].
- ٢١ «هي» في «ما هي عليه الأشياء» ضميرٌ مبهمٌ تفسّره «الأشياء».
- «القضاء»: حكم الله - تعالى - في الأشياء بمقتضى علمه بأحوال القوابل في الغيب، فإنّه مطّلعٌ بذاته على أحوال كلّ عينٍ عينٍ من الأعيان ممّا يقتضيها و يقبلها إلى الأبد، وهي

الأحوال التي عليها الأعيان حال ثبوتها.

و «القدر»: توقيت تلك الأحوال بحسب الأوقات و تعليق كل واحد منها بزمان معين و وقتٍ مقدّر بسببٍ معين؛ فالقضاء لا توقيت فيه. و القدر تعيين كل حالٍ في وقتٍ معين^{٣٧١} لا يتقدّمه و لا يتأخّر عنه، و تعليقه بسببٍ معينٍ لا يتخطّاه.

ولهذا^{٣٧٢} لما سئل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حين حذر عن جدارٍ مائلٍ في ممّره، فقيل: أ تفرّ من قضاء الله؟! قال: «أفرّ من قضائه إلى قدره» [٢٢٤]. فالقدر: تفصيل /MB66/ القضاء و تقدير ما قضى به بحسب الأزمان من غير زيادةٍ و لانقصانٍ؛ و القضاء: هو الحكم على الأشياء بما عليه أعيانها في أنفسها حال ثبوتها.

فما حكم عليها إلّا بها، فما حكم الله على أحدٍ من خارج. و المجازاة: هو ترتيب مقتضيات أعمال الناس عليها، و هي - أيضاً - من^{٣٧٣} أحوال أعيانهم. وأمّا الأعيان فإنّها تتعيّن بما لها من الأحوال و تتميز بها في التجلّي الذاتي، فلا يمكن كونها على خلاف ما هي عليه في ذلك التجلّي، فإنّها صور تعيّناتها الذاتية، ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾.

و لقد صدق إبليس في قوله: ﴿فَلَا تَلُومُونِي وَ لُومُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [١٤/٢٢]، ﴿وَ مَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [١٦/١١٨].

(فالحاكم في التحقيق تابعٌ لعين المسألة التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها، فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكمٌ على الحاكم أن يحكم عليه بذلك. فكلّ حاكمٍ محكومٌ عليه بما حكم به و فيه - كان الحاكم من كان! -.

فتحقّق هذه المسألة!، /SA145/ فإنّ «القدر» ما جهل إلّا لشدة ظهوره، فلم يعرف و كثر فيه الطلب و الإلحاح!).

أي: الحاكم بحكم القضاء السابق تابعٌ في حكمه لسؤال استعداد المحكوم عليه بقابليّته، فإنّ القابل يسأل بمقتضى ذاته ما يحكم الحاكم عليه، فلا يحكم الحاكم عليه إلّا بمقتضى ذاته القابلة، فالمحكوم عليه حاكمٌ على الحاكم أن يحكم عليه بما في ذاته أن يقبله. فكلّ حاكمٍ - أيّ

حاكمٍ كان! - محكومٌ عليه بما حكم به على القابل السائل إياه ما هو فيه. و لم تخف هذه المسألة - أي: مسألة القدر - إلا لشدة ظهورها.

٣

(و اعلم! أن الرسل - صَلَّى الله عليهم و سلَّم، من حيث هم رسلٌ لا من حيث هم أولياء و عارفون - على مراتب ما هي عليه أممهم؛ فما عندهم من العلم الذي أرسلوا به إلا قدر ما تحتاج إليه أمة ذلك الرسول - : لازائدٌ و لناقصٌ - .

٦

و الأمم متفاضلةٌ يزيد بعضها على بعض، فتفاضل الرسل في علم الإرسال بتفاضل أممها؛ و هو قوله: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [٢/٢٥٣].

٩

كما هم أيضاً فيما يرجع إلى ذواتهم - عليهم السلام - من العلوم و الأحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم، و هو قوله: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾ [١٧/٥٥].

١٢

«هي» في «ما هي عليه أممهم» ضميرٌ مبهمٌ تفسيره: «أممهم».

لرسل - صَلَّى الله عليهم و سلَّم - جهاتٌ ثلاثة:

١٥

«جهة الرسالة»، و هي تحمّل الأحكام الإلهية المتعلقة بأفعال الأمم الموجبة لصلاح معادهم و معاشهم، و هم ^{٣٧٤} في ذلك أمناء لا يبلغن إلا ما تحمّلوا؛

و «جهة الولاية»: و هي الفناء في الله بقدر ما قُدِّر لهم من كمالات صفاته و أسمائه؛

١٨

و «جهة النبوة»: و هي الإخبار عن الله بقدر ما رزقوا من معرفته. فعلم كل واحدٍ منهم من جهة الرسالة ليست إلا بقدر ما تحتاج إليه أمته المرسل هو إليهم، لا يزيد و لا أنقص. لأنه إنما أرسل بسؤال استعدادهم و مقتضاه، فلا يكلفهم إلا ما يسعه استعدادهم.

٢١

فبقدر ما تتفاضل الأمم في الاستعدادات تتفاضل الرسل في علوم الرسالة، و لهذا قال - تعالى - : ﴿تِلْكَ / SB145/ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [٢/٢٥٣]، أي: في علوم الرسالة، لدلالة «الرسل» عليه و ترتيب الحكم على الوصف.

- و ضمير «هو» يرجع إلى «التفاضل المقدّر بتفاضل الأمم».
- و ربّما يطوى الله عنهم بعض العلوم الذي لا يحتاجون إليه في الرسالة و ينافيها ظاهراً؛
- ٣ كالعلم بسرّ القدر، فإنّه يوجب فتور الهمة في الدعوة من طلب ما هو غير مقدور و مقتضى الرسالة الجدّ و قوّة العزم فيها. و كذلك في مراتب النبوة بحسب ذواتهم و أعيانهم متفاضلون في العلوم و المعارف و الأحكام على مقتضى استعداداتهم الأصليّة، /MA67/ كما قال: ﴿و لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾ [١٧/٥٥].
- ٦ و لما كانت النبوة ظاهر الولاية و الولاية باطنها، كان تفاضلهم في النبوة بقدر تفاضلهم في الولاية، فإنّ إنباءهم الصادق إنّما يكون عمّا فيهم من الألوهيّة و الربوبيّة.
- ٩ (و قال الله - تعالى - في حقّ الخلق: ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ﴾ [١٦/٧١]. و «الرزق» منه ما هو روحانيّ - كالعلوم -؛ و حسيّ - كالأغذية -، و ما ينزله الحقّ إلّا بقدر معلوم.
- ١٢ و هو الاستحقاق الذي يطلبه الخلق، فإن الله أعطى كلّ شيء خلقه، فينزل بقدر ما يشاء. و ما يشاء إلّا ما علم فحكم به، و ما علم - كما قلناه - إلّا بما أعطاه المعلوم).
- «الخلق» أعمّ من الأنبياء و الأمم، فإنّ جميع الناس يتفاضلون بذواتهم و مقتضى أعيانهم و استعداداتهم في الرزق المعنويّ و الصوريّ، و ما ينزل عليهم ذلك الرزق إلّا بقدر ما يطلبه كلّ أحدٍ باستعداده الأصليّ.
- ١٥ و فسرّ «القدر المعلوم» بالاستحقاق الذي يقتضيه خلقه، أي: عينه الثابتة عند خلقه و دخوله في الوجود. و الباقي معلومٌ ممّا مرّ.
- ١٨ (فالتوقيت في الأصل للمعلوم) أي: التعيين بالوقت و السبب في نفس الأمر لما علم الله من أحوال كلّ عينٍ، و هو القدر المقدور^{٣٧٥}؛
- ٢١ (و القضاء و العلم و الإرادة و المشيئة تبعٌ للقدّر) أي: العين^{٣٧٦} الثابتة، /SA146/ فإنّ العلم الإلهيّ ليس إلّا منها و الحكم تبعٌ للعلم. و كذا الإرادة و المشيئة و التوقيت هو القدر، فكلّها يتبع القدر الذي هو نفس العين.

(فسرّ القدر من أجل المعلوم، و ما يفهمه الله - تعالى - إلا لمن اختصّه بالمعرفة التامة. فالعلم به يعطي الراحة الكلية للعالم به أيضاً^{٣٧٧}، ويعطي العذاب الأليم للعالم به أيضاً، فهو يعطي النقيضين.

٣

و به وصف الحقّ نفسه بالغضب والرضا، و به تقابلت الأسماء الإلهية).

أما إعطاء العلم بالقدر صاحبه الراحة الكلية فظاهر، لأنّه إذا علم يقيناً أنّه لا يحصل له إلا ما قدّر له ممّا ثبت في عينه الثابتة أزلاً ولا يمكن فيه الزيادة و التغيّر و التبدّل، استراح من تعب الطلب، و إن قدّر له الطلب أجمل في الطلب و لم يتعب - كما قال النبيّ عليه الصّلاة و السّلام: «نفث روح القدس في روعي: انّ نفساً لن تموت حتّى تستكمل رزقها، ألا فاجملوا في الطلب» [٢٢٥] - . لأنّه يعلم أنّه إن جعل الطلب سبباً للوصول لم يتخلّف وصول المطلوب عنه، و إن لم يجعل لم يصل إليه - إذ لم يكن من نصيبه! -، فرضى بما رزق و أراح نفسه. سيّما إن رزق الحظّ الأوفر؛ قال أمير المؤمنين علىّ - عليه السلام -: «اعلموا علماً يقيناً أنّ الله لم يجعل للعبد - و إن عظمت حيلته و قويت مكيدته و اشتدّت طلبته! - أكثر ممّا سمّي له في الذكر الحكيم، و لم يحل بين العبد عند ضعفه و عدم حيلته و بين ما سمّي له في الذكر الحكيم» [٢٢٦].

٩

١٢

و العارف لهذا العامل به أعظم الناس راحةً!، و التارك لهذا الشاكّ فيه أعظم الناس شغلاً

١٥

بما يضرّه!.

و أمّا إعطاؤه العذاب الأليم، فلأنّه قد يؤمر بما يعلم أنّه ليس في استعداده الإتيان به - كما سيأتي في الذوق المحمّديّ - .

١٨

و قد يرى أعياناً على أكمل استعدادٍ لكلّ كمالٍ و أوفر حظّ في الدنيا و الآخرة، و قد تحقّق أنّه ليس في استعداده ذلك و لا يمكنه البلوغ /SB146/ إليه، فيتألّم و يتحسّر لنقصان استعداده؛ و على كلّ حالٍ يكون أحسن حالاً من المحجوب عن سرّ القدر و أقرب إلى الرضا.

٢١

و أمّا ترتّب الرضا و الغضب الإلهيين على حكم القدر، فلأنّ الرضا يتبع الاستعداد الكامل المقتضي لقبول الرحمة^{٣٧٨} و الرأفة الموفّق صاحبه للأعمال الجميلة و الأخلاق

الفاضلة و الكمالات العملية و العلمية و الأحوال الموجية لسعادة الدارين، /MB67/ كما قيل: «عناية الأزلية كفاية الأبدية» [٢٢٧].

٣ و أمّا الغضب فقد ^{٣٧٩} يترتب على نقصان الاستعداد و عدم ^{٣٨٠} القابلية للخير، و الكمال و السعادة و الصلاحية لا تيان ما فيه نجاته، و أهلية العلم و العمل النافع، كما قيل في حق إبليس اللعين:

٦ فَلَسَيْلَ إِلَى مَرَضَاةِ ذِي غَضَبٍ مِنْ غَيْرِ جُرْمٍ وَلَا يَدْرِي لَهُ سَبَابًا! [٢٢٨].
و أمّا تقابل الأسماء الإلهية بحكم القدر فظاهر ممّا ذكر في الرضا و الغضب، فإنّ أعياناً مخصوصةً مظاهرٌ للاسم «الطيف» و «الجميل» و «المنعم» و نظائرها، و أعياناً آخر مظاهرٌ «للقهار» و «الجليل» و «المنتقم» و أمثالها، و ليس ذلك إلّا لمقتضى استعداداتها الذاتية و حقائقها العينية.

١٢ (فحقيقةً تحكم في الوجود المطلق و الوجود المقيد لا يمكن أن يكون شيء أتمّ منها و لا أقوى و لا أعظم، لعموم حكمها المتعدّي و غير المتعدّي).

المراد بـ «الحقيقة»: سرّ القدر. و حكمها في الوجود المطلق - و في بعض النسخ: «الوجود المطلق» - و هو الحقّ - تعالى -: اقتضاؤها منه و سؤالها بلسان استعدادها أن يحكم على كلّ عينٍ عينٍ عند إيجادها بما في استعدادها و قابليتها أن يكون عليه و أن يحكم على كلّ أحدٍ بما في وسعه، كما قال - تعالى -: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [٢/٢٨٦]؛

١٥ و حكمها في الوجود المقيد أن تكون الخلائق - كلّها - على مقتضيات أعيانها لا يمكن لعينٍ /SA147/ من الأعيان الخلقية أن تظهر في الوجود ذاتاً و صفةً و نعتاً و رسماً و خلقاً و فعلاً إلّا على حالها الثابتة في العدم.

٢١ و أمّا سرّ هذا السرّ: أنّ هذه الحقائق و الأعيان صور معلومات الحقّ، و معلوماته ليست بزايدة على ذاته - بل هي من تجلّى ذاته في علمه بذاته بصور صفاته و شؤونه الذاتية المقتضية للنسب الأسماوية -: فإنّ اعتبرت من حيث تعييناتها كانت صفاتاً و شؤوناً ذاتيةً، و إن اعتبرت الذات المتعين بها ^{٣٨١} كانت أسماءً، لأنّ الذات باعتبار كلّ تعيينٍ و نسبةٍ اسمٌ و هي

من حروف كلمات الله التي لا تتغير و لا تبدل، فإنها حقائق ذاتية للحق و الذاتيات من صفات الحق لا تقبل الجعل و التغير و التبديل و الزيادة و النقصان.

و إذا علمت أنها من تجليّه الذاتي فلا وجود لها إلا في العلم، و حكمها المتعدي تأثيراتها عند الوجود و الظهور في الغيب، و نسب بعضها إلى بعضٍ بالفعل و الإنفعال و التعليم و التعلّم و المحبة و العداوة و غير ذلك.

و غير المتعدي: ما اختصّ بها من كمالاتها و خواصّها و أخلاقها و صفاتها المختصة بها من الهيئة و الشكل و العلم و الجهل، و كلّ ما لا يتعيّن^{٣٨٢} بالغير.

(و لما كانت الأنبياء - صلى الله عليهم و سلّم - لا تأخذ علومها إلا من الوحي الخاصّ الإلهي، فقلوبهم ساذجةٌ من النظر العقليّ - لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكريّ عن إدراك الأمور على ما هي عليه - . و الإخبار أيضاً يقصر عن إدراك ما لا ينال إلا بالذوق، فلم يبق العلم الكامل إلا في التجليّ الإلهي و ما يكشف الحقّ عن أعين البصائر و الأبصار من الأغطية، فتدرك الأمور - قديمها و حديثها و عدمها و وجودها و محالها /SB147/ و واجبها و جائزها - على ما هي عليه في حقائقها و أعيانها).

النظر الفكريّ لا يبلغ إلا إلى أفق الوادي المقدّس - و هو «الأفق المبين» -، فكأنّه قرع باب الغيب ليقتنص^{٣٨٣} منه المطلوب عليه، فلا ينكشف المطلوب على صاحبه عياناً.

و كذلك الإخبار الإلهيّ بواسطة الملك، ألا ترى إلى قوله: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ * وَ مَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ [٢٤-٢٣/٨١].

و أمّا أعيان العيان فلا يكون إلا بالكشف /MA68/ لذوي اللبّ الذين هم عرجوا إلى الأفق و جاوزوا إلى مقام ﴿أَوْ أدنى﴾، حيث ﴿مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ [٥٣/١١]، فهناك تنكشف عليهم الحقيقة بالتجليّ فيروا الأعيان و الحقائق على ما هي عليه.

و «ما» في «ما يكشف الحقّ» مصدريةٌ، أي: في التجليّ الإلهي، و كشف الحقّ عن أعين البصائر و الأبصار بعض الأغطية التي عليها؛ أو موصولةٌ، أي: في التجليّ الإلهي و في الذي

يكشفه الحق عن أعين البصائر و الأبصار من الأغطية، فيكون «من» بياناً لـ «ما»^{٣٨٤} هو أقوى».

٣ (فلما كان مطلب عزيز - عليه السلام - على الطريقة الخاصة، لذلك وقع العتب عليه - كما ورد في الخبر - . فلو طلب الكشف الذي ذكرناه ربّما ما كان يقع عليه عتبٌ في ذلك.

٦ و الدليل على سذاجة قلبه قوله في بعض الوجوه: ﴿أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [٢/٢٥٩].

٩ «الطريقة الخاصة»: طريقة الوحي الإلهي المختصة بالأنبياء. و لذلك وقع العتب - أي: ورد الجواب على طريقة العتاب - ، لما ورد في الخبر: «لئن لم تنته لأمحون اسمك من ديوان النبوة» [٢٢٩]؛ لأنّ السؤال منه كان على خلاف مقتضى مقامه من الرسالة و الأمر و النهي - لوقوعه على صيغة الاستبعاد أو الاستعظام لقدرة الله - . و كان حقّ مقامه أن يستصغر في جنب قدرة الله كلّ عظيم، لأنّ كلّ مستبعدٍ و مستعظمٍ عقلاً و عرفاً فإنّه في SA148/ جنب قدرة الله سهلٌ يسيرٌ و أمرٌ حقيرٌ.

١٥ فإن كان مطلبه في قوله: ﴿أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ الاطلاع على سرّ القدر و كيفية تعلّق القدرة بالمقدور^{٣٨٥} من طريقة الوحي و الإخبار المعهود عند الرسل، قد طلبه على الوجه الذي لا ينبغي، فلا يعطى!، فلا جرم ورد الجواب على صورة العتاب. لأنّ السؤال سؤال من لا تحقّق له بحقائق المخاطبات الإلهية، فلو طلب الكشف الذي هو طريق علمه فرّبما لم يقع عليه عتبٌ في ذلك.

١٨ «و الدليل على سذاجة قلبه قوله في بعض الوجوه: ﴿أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ﴾» أي: من حيث إنّه طلب الاطلاع من طريق الوحي على وجه الاستبعاد و الاستعظام.

٢١ فأمّا أن يكون مطلبه من طريق الكشف و التجلّي على وجه الشهود للطمأنينة فلا دليل فيه على سذاجة قلبه و عدمها و لاعتب، و كان «أَنِّي» للتعجب - كقول زكريا لمريم: ﴿أَنِّي لَكِ هَذَا﴾ [٣/٣٧]؟! - .

وإن كان من طريق العقل و النظر فلاسذاجة، و استحقَّ العتب!.

- هذا إذا كان المراد من «الطريق الخاصة» طريقة النبوة الخاصة به. و يجوز أن يكون المراد
٣ بها الطريقة الخاصة بالله، أي: الإطلاع على القدر ذوقاً، المشار إليه في قوله: «فسأل عن
القدر» ... إلى قوله: «فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقاً»؛ و حينئذٍ يكون المراد من
«بعض»: طلب شهود تعلق القدرة بالمقدور ذوقاً - كما ذكر الشيخ و استدللَّ عليه بالعتب - .
٦ لكنَّه لا يليق ذلك بمنصب النبوة، فإنَّ جهل ذلك لا يليق بعلماء الأمم فضلاً عن
الأنبياء^{٣٨٦}!

- (و أمَّا عندنا فصورته - عليه الصلّاة و السلام - في قوله هذا كقول إبراهيم في
٩ قوله - تعالى - : ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ [٢/٢٦٠]. و يقتضي ذلك الجواب بالفعل
الذي أظهره الحقّ فيه في قوله: ﴿فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾ فقال^{٣٨٧} له: ﴿وَ
أَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾ [٢/٢٥٩] فعاب كيف تنبت الأجسام
١٢ - معابنة تحقيقٍ! - . فأراه الكيفيّة فسأل عن القدر الذي لا يدرك إلّا بالكشف
للأشياء في حال ثبوتها في عدمها؛ فما أعطى ذلك!، فإنَّ ذلك من خصائص الإطلاع
الإلهي.

- ١٥ فمن المحال أن يعلمه إلّا هو، فإنّها المفاتيح الأولى - أعني: مفاتيح الغيب - التي
لا يعلمها إلّا هو. /MB68/ و قد يطّلع الله من يشاء من عباده على بعض الأمور من
ذلك. /SB148/.

- ١٨ يعني: أن قوله ﴿أَنْتَ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ﴾ [٢/٢٥٩] - عند أهل الحقّ طلب المعابنة للطمأنينة -
كقول إبراهيم - عليه السلام -، فكان حقّ الجواب أن يريه عياناً، و هو الإجابة بالفعل.
و لما كان الإطلاع على سرّ القدر و الشهود لحقائق الأعيان و أحوالها كلّها حال ثبوتها
٢١ ممّا ليس لعينٍ معيّنٍ فيه قدّم - لأنّ ذلك من خصائص الحضرة الإلهيّة، إذ لا يسع العين المقيد
الإطلاع المطلق - أراه في عينه بأمّاتته مائة عامٍ، ثمّ بعثه. و قوله له: ﴿وَ أَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ
نُنْشِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾ حتّى عابن كيفيّة الإحياء و تعلق القدرة بالمقدور معابنة تحقيقٍ.

ولم يعطه ما دلّ عليه سؤاله من الإطلاع على تعلّق القدرة بإحياء أهل القرية كلّها، فإنّ ذلك إنّما يكون بإطلاع على أعيانهم وأحوالها، وهو القدر الذي استأثر الله بعلمه.

٣ فإنّ حقائق الأعيان مفاتيح الغيب الأول لأنّها حقائق الأسماء الذاتيّة، إذ الذات مع كلّ عين اسم إلهي هو مفتاح خزنة الغيب الذي فيها.

٦ و تلك المفاتيح إنّما هي بيد الله إذ لا تطلع عين واحدة على الأعيان الأخرى، وإلا لم تكن مقيدة.

٩ لكن قد يطلع من يشاء^{٣٨٨} من عباده على بعض ذلك إلا عين الكامل الخاتم، فإنّه مطلق عن القيود أو أحديّ الشاهد و المشهود. فالأعيان - كلّها - في عينه و الأسماء جميعها مندرجة في اسمه الذي هو الاسم الأعظم.

١٢ و قوله: «فسأل» ليس عطفاً على «فأراه» - عطف الفعل على الفعل -، فإنّ السؤال ليس بمرتب على الإرادة و لم يعقبها، بل هو من باب عطف قصّة على قصّة بعد تمام القصّة الأولى باستيناف هو كالتعليل لما قبله - كما في قصّة البقرة و عطف أوّلها على آخرها بقوله: /SA149/ ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا﴾ [٢/٧٢] - . فكأنّه لما بين كيف أجابه بالفعل قال: فكان سؤاله عن القدر فلم يعطه ما سأل، لكونه محالاً بالنسبة إليه لا امتناع إحاطة المقيد بالمطلق، فأراه في عينه. ١٥

١٨ (و أعلم! أنّه لا تسمّى مفاتيح إلا في حال الفتح و حال الفتح هو حال تعلّق التكوين بالأشياء، أو قل - إن شئت - : حال تعلّق القدرة بالمقدور. و لا ذوق لغير الله في ذلك، فلا يقع فيها تجلّ و لا كشف، إذ لا قدرة و لا فعل إلا الله خاصّة، إذ له الوجود المطلق الذي لا يتقيّد). ٢١

«حال الفتح» هو حال ظهور ما في الخزانة الغيبيّة التي هي العين المذكورة، و لا يكون الظهور إلا حالة تكوّن الأعيان، و هي بعينها حال تعلّق القدرة بالمقدور.

ولا شهود لذلك ذوقاً لغير الحقّ - تعالى - ، فلا يقع فيها تجلّ و لا كشفٍ لأحدٍ غيره -
تعالى - ، إذ له الوجود المطلق فله القدرة المطلقة على الكلّ، لأنّ ما عداه مقيدٌ و كلّ مقيدٌ
قابلٌ. فلا فعل له و لا تأثير؛ فالقادر^{٣٨٩} المطلق الشاهد قدرته في الكلّ ليس إلّا الله وحده.
(فلما رأينا عتب الحقّ له - عليه السّلام - في سؤاله في القدر علمنا أنّه طلب هذا
الإطّلاع) أي: شهود تعلق القدرة بالمقدور ذوقاً، (فطلب أن تكون له قدرةٌ تتعلّق
بالمقدور). لأنّ الشهود الذوقيّ لتعلّق القدرة بالمقدور لا يكون إلّا للقادر بالذات - الذي
يشهد أحديّته بالمقدور - ، لظهور القادر في صورة المقدور بحيث لا تزول أحديّة الذات
بالإثنينيّة الوصفية في القادر و المقدور.

(و ما يقتضي ذلك إلّا من له الوجود المطلق، فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق
ذوقاً). أي: لا يكون شهود أحديّة القادر و المقدور و لا يمكن إلّا لمن /SB149/ له الوجود
/MA69/ المطلق الذي لا يتقيّد بشيءٍ، لا قادرٍ و لا مقدورٍ و لا أمرٍ آخر بوجهٍ من الوجوه،
فلذلك حصل العتب.

و في كلام الشيخ إشارةٌ إلى أنّ طلب ذلك من طريق الكشف و التجلّي غير ممنوعٍ و
لامدفعٍ لمن يشاء الله أن يطلّعه على بعض ذلك بالتقيّد. و أمّا الإطّلاع المطلق فلا يكون
للخلق من حيث هو خلقٌ أبداً، و لكن لمن فنى عن اسمه و رسمه و لم يبق من أنبيّته و تعيّن
شيءٌ، فإذا استهلك فيه فقد يطلّع على الحقّ بالحقّ من حيث هو حقٌّ، و ذلك إنّما يكون
لصاحب الاستعداد الأكمل، كما قال - عليه الصّلاة و السّلام - : «أوتيت البارحة مفاتيح
خزائن الأرض و السماء» [٢٣٠].

(فإنّ الكيفيات لا تدرك إلّا بالأذواق.

و أمّا ما روينا مما أوحى الله به إليه: «لئن لم تنته لأمحون اسمك من ديوان
النبوة» [٢٣١]، أي: أرفع عنك طريق الخبر و أعطيك الأمور على التجلّي، و التجلّي
لا يكون إلّا بما أنت عليه من الاستعداد الذي به يقع الإدراك الذوقيّ، فتعلم أنّك ما
أدركت إلّا بحسب استعدادك فتتظر في هذا الأمر الذي طلبت، فلما لم تره تعلم أنّه

ليس عندك الاستعداد الذي تطلبه، وأن ذلك من خصائص الذات الإلهية. وقد علمت أن الله أعطى كل شيء خلقه ولم يعطك هذا الاستعداد الخاص، فما هو خلقك. ولو كان خلقك لأعطاكه الحق الذي أخبر أنه ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ [٢٠/٥٠]، فتكون أنت الذي تنتهي عن مثل هذا السؤال من نفسك، لا تحتاج فيه إلى نهْيٍ إلهي).

إنما تدرك الكيفيات بالذوق لأنها وجدانية مدركة بقوى نفسانية ومزاج خاص للروح المدرك^{٣٩٠}، كما في الطعوم المذوقة و الروائح المشمومة، فإن من لم يكن له قوّة SA150/ الذوق والشم لا يجد الطعوم و الروائح ولا يميّزها في المذوق و المشموم، وإن علمها وتميّز في العقل بعضها عن بعض.

وأما الحديث المروي في عتبه فإنه يفيد أن الكشف بسرّ القدر يقتضي الأدب الحقيقي في السؤال و تركه، لأنه إذا رفع عنه لإخبار بالوحي و كشف له عن عينه اطلع على ما في عينه، فإن رأى فيه الأمر الذي طلبه علم أنه أعطى ذلك باستعداده، وإن لم يره علم أنه ليس فيه استعداد ذلك الأمر الذي يطلبه؛ وأنه من خصائص الذات الإلهية. وقد أعطى كل شيء خلقه ولم يعطه هذا الاستعداد الخاص، وإلا كان في عينه الثابتة الغير المجعولة.

فلما لم يكن فيها انتهى عن مثل هذا السؤال من نفسه من غير احتياج فيه إلى نهْيٍ إلهي. (و هذا عناية من الله بعزير - عليه السلام - ، علم ذلك من علمه و جهل من جهله!). فإنه تأديب إلهي، كما قال - عليه الصلاة و السلام - : «أدبني ربّي فأحسن تأديبي» [٢٣٢].

(و اعلم! أن الولاية هي الفلك المحيط العام و لهذا لم تنقطع، و لها الإنباء العام. و أمّا نبوة التشريع و الرسالة فنقطعة، و في محمّد - عليه الصلاة و السلام - قد انقطعت، فلانبي بعده - يعني: مشرّعاً أو مشرّعاً له - ، و لا رسول - وهو المشرّع - .

- و هذا الحديث قصم ظهور أولياء الله، لأنَّه يتضمَّن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة، فلا ينطلق عليها اسمها الخاص بها. فإنَّ العبد يريد أن لا يشارك سيده - وهو الله - في اسم و الله لم يتسمَّ بنبيٍّ و لارسولٍ، و تسمَّى بالوليِّ و اتَّصف بهذا الاسم، فقال: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [٢/٢٥٧]، و قال: ﴿وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [٤٢/٢٨].
- ٦ «الولاية» هو الفناء في الله، و الله هو المحيط /SB150/ بالكلِّ. و ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [٢٨/٨٨] يقتضي إحاطته بالكلِّ و عدم انقطاع الولاية، لأنَّ الكلَّ به موجودٌ و بنفسه فإنَّ ٣٩١ هالكٌ.
- ٩ و لهذه الولاية الإنبياء العامَّة، /MB69/ أي: التعريف الإلهيِّ و إخبار كلِّ مستعدِّ طالبٍ بخصائص التوحيد الذاتيِّ و الأسمائيِّ لكلِّ عارفٍ بالله.
- و الباقي ظاهرٌ ... إلى قوله: «و هذا الحديث قصم ظهور الأولياء»، لأنَّ الرجال الكملَّ يتحقَّقون أنَّ أسماء الربِّ لهم عارضةٌ إنَّما أطلقت عليهم من حيث فناؤهم في الله، و إنَّ ما يختصُّ بهم إنَّما هو صفات العبودية و أسماؤها، و همهم العالية تسموا إلى الذاتيات الخاصة التامة الكاملة. و لا أتمَّ في خصائص العبودية و لا أكمل من النبيِّ و الرسول، فإنَّهما من أشرف خواصَّ العبودية و أفضلها، إذ الربُّ لا يسمَّى بهما و يسمَّى بـ «الوليِّ».
- ١٥ (و هذا الاسم) - أي: الوليِّ - (باقٍ جارٍ على عباد الله دنياً و آخرةً، فلم يبق اسمٌ يختصُّ به العبد دون الحقِّ بانقطاع النبوة و الرسالة إلَّا أنَّ الله لطيفٌ بعباده، فأبقى لهم النبوة العامة التي لا تشريع فيها)، أي: الإخبار عن الله - تعالى - بصفاته و أسمائه و أفعاله و كلَّ ما يقرب العبد إليه. (و أبقى لهم التشريع في الاجتهاد في ثبوت الأحكام و أبقى لهم الوراثة في التشريع، فقال: «العلماء و رثة الأنبياء» [٢٣٣]؛ و ما ثمَّ ميراثٌ في ذلك إلَّا
- ٢١ فيما اجتهدوا فيه من الأحكام فشرعوه.
- فإذا رأيت النبيَّ يتكلَّم بكلامٍ خارج عن التشريع) - كبيان التخلُّق بأخلاق الله، و بيان قرب النوافل و قرب الفرائض و مقام التوكُّل و الرضا و التسليم و التوحيد /SA151/ و

- التفريد و الفناء و البقاء و الجمع و الفرق و أمثال ذلك - (فمن حيث هو وليٌّ و عارفٌ، و لهذا مقامه من حيث هو عالمٌ أتمّ و أكمل من حيث هو رسولٌ و ذو تشريع و شرع. فإذا سمعت أحداً من أهل الله - تعالى - يقول ^{٣٩٢} - أو ينقل إليك عنه أنه قال - : ٣
- الولاية أعلى من النبوة [٢٣٤]، فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرناه)، أي: من أن النبي له مقام الولاية و مقام النبوة، فمقام الولاية هي الجهة الحَقَّائِيَّة الأبدية التي لا تنقطع أبداً، و مقام النبوة هي الجهة التي له بالنسبة إلى الخلق - لأنه ينبئهم عن الله و آياته - ؛ و هي منقطعة، فالجهة الحَقَّائِيَّة الأبدية أعلى من الجهة الخلقية المنقطعة؛ ٦
- (أو يقول: إن الوليَّ فوق النبي و الرسول، فإنه يعنى بذلك في شخص واحد، و هو أن الرسول من حيث هو وليٌّ أتمّ من حيث هو نبيٌّ و رسولٌ، لا أن الوليَّ التابع له أعلى منه، فإن التابع لا يدرك المتبوع أبداً فيا هو تابعٌ له فيه - إذ لو أدركه لم يكن تابعاً له - ، فافهم!). ٩
- فمرجع الرسول و النبيّ المشرّع إلى الولاية و العلم؛ ألا ترى الله قد أمره بطلب الزيادة من العلم لا من غيره، فقال له آمراً: ﴿قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾ [٢٠/١١٤]. ١٢
- و ذلك أنك تعلم أن الشرع تكليفٌ بأعمالٍ مخصوصةٍ، أو نهْيٌ عن أعمالٍ مخصوصةٍ، و محلّها هذه الدار، فهي منقطعة. و الولاية ليست كذلك، إذ لو انقطعت لانقطعت من حيث هي كما انقطعت الرسالة من حيث هي، و إذا انقطعت من حيث هي لم يبق لها اسمٌ، و «الوليّ» اسمٌ باقٍ لله)، لقوله - تعالى - عن يوسف - عليه السلام - : ١٥
- SB151/ ﴿أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ [١٢/١٠١]. ١٨
- (فهو لعبيده تَخَلُّفاً) بأخلاقه و تكسباً لها في السلوك؛ ٢١
- (و تحقّقاً) بالموهبة و الفناء في أوصافه و ذاته حتّى يتحقّق العبد بوجود الحقّ و صفاته من غير أن يبقى فيه شيءٌ من السوى؛
- (و تعلّقاً) بالبقاء بعد الفناء في مقام التدليّ حتّى يكون متعلّقاً في صورته الخلقية به من جهة الاختصاص، كوليّ الله و عبده المخلص.

(فقوله للعزيز: «لئن لم تنته» عن السؤال عن ماهية القدر «لأحسون اسمك من ديوان النبوة»، فيأتيك الأمر على /MA70/ الكشف بالتجلي ويزول عنك اسم النبي والرسول و تبقى له) - أي: لله - (ولايته).

إلا أنه لما دلت قرينة الحال أن هذا الخطاب جرى مجرى الوعيد علم من اقترنت عنده هذه الحالة مع الخطاب أنه وعيدٌ بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية في هذه الدار، إذ النبوة والرسالة خصوص رتبة في الولاية على بعض ما تحتوي عليه الولاية من المراتب، فيعلم أنه أعلى من الولي الذي لانبوة تشريع عنده ولا رسالة). الولاية أعم من النبوة والرسالة، لأن كل رسول نبي وكل نبي ولي وليس كل ولي رسولاً ولا نبياً، فإذن النبوة والرسالة رتبتان خاصتان في الولاية.

وعند كشف سر القدر بالتجلي يقوي مقام الولاية و يضمحل - حلت - مقام النبوة والرسالة. ولا بأس بذلك إن كان لقوة الاختصاص والتوغل في التأله، فإن مقامي النبوة والرسالة تزولان في الآخرة وتنقطعان، /SA152/ وفي الدنيا يعودان عند انقضاء حال التجلي - كما قال عليه الصلاة والسلام: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل» [٢٣٥] -؛ أو عند استمراره بالاستقامة.

إلا إذا دلت قرينة الحال أن هذا الخطاب وعيدٌ علم من ثبت عنده اقتران الوعيد بالخطاب أنه إنذارٌ بانقطاع رتبة خاصة في الولاية في الدنيا هي فضيلة الشريعة زائدة عليها - أعني: النبوة -.

وإذا انقطعت النبوة انقطعت الرسالة، لأن نسبة الرسالة إلى النبوة نسبة النبوة إلى الولاية وارتفاع العام يستلزم ارتفاع الخاص، فيفقد له بعض رتب خاص في الولاية هي أخص أنواعها وأشرفها، لأنه معلوم أن الولي النبي الرسول أعلى شأنًا وأرفع قدرًا من الولي الذي ليس بنبيٍّ مشرّعٍ ولا رسولٍ.

وقوله: «على بعض ما تحتوي»، متعلقٌ بمحذوفٍ صفة «لرتبة»، أي: محتوية على بعض ما تحتوي على الولاية من المراتب.

- ٣ (و من اقترنت عنده حالة أخرى تقتضيها أيضاً مرتبة النبوة ثبتت عنده أن هذا وعدٌ لا وعيدٌ، فإنَّ سؤاله - عليه الصلاة والسلام - مقبولٌ، إذ النبيُّ هو الوليُّ الخاصُّ)، فإنَّ الخاصَّ يستلزم العامَّ. أي: و من ثبتت عنده مرتبةٌ أخرى من مقتضيات مرتبة النبوة أيضاً - هي أنَّ النبيَّ الذي هو وليُّ خاصٍّ لا يقدِّم على ما يكرهه الله تعالى منه، و لا على سؤال ما يعلم أنَّ حصوله محالٌ - علم أنَّ هذا وعدٌ لا وعيدٌ، لأنَّ الذي له هذا الاختصاص لا يكون سؤاله إلا مقبولا. فيكون معنى^{٣٩٣} «محو اسمه من ديوان النبوة»: كشف سرَّ القدر المطلوب بالتجليِّ له و نيل المسؤول المرغوب بموهبة رتبةٍ في الولاية هي أعلى مراتبها /SB152/ باقيةً عليه أبداً.
- ٩ (و يعرف -بقرينة الحال - أنَّ النبيَّ من حيث له في الولاية هذا الاختصاص محالٌ أن يقدِّم على ما يعلم أنَّ الله يكرهه منه، أو يقدِّم على ما يعلم أنَّ حصوله محالٌ. فإذا اقترنت هذه الأحوال عند من اقترنت عنده و تقرَّرت أخرج هذا الخطاب الإلهيُّ عنده في قوله: «لأُحَوِّنَ اسمك من ديوان النبوة» مخرج الوعد، و صار خبراً يدلُّ على علوِّ مرتبةٍ باقيةٍ، و هي المرتبة الباقية على الأنبياء و الرسل في الدار الآخرة التي ليست بمحلٍّ لشرع يكون عليه أحدٌ من خلق الله في جنَّةٍ و لا نارٍ بعد الدخول فيها).
- ١٥ إنَّما لا يبقى في الدار الآخرة إلا الولاية، لأنَّها دار الجزاء، لا دار التكليف و التشريع.
- ١٨ (و إنَّما قيَّدناه بالدخول في الدارين - : الجنَّة و النار - لما يشرع يوم القيامة لأصحاب الفترات و الأطفال الصغار و المجانين، فيحشر هؤلاء في صعيدٍ واحدٍ لإقامة العدل و المؤاخذه بالجريمة و الثواب العمليِّ في أصحاب الجنَّة.
- ٢١ فإذا حشروا في صعيدٍ واحدٍ بمعزلٍ عن الناس بُعث فيهم نبيٌّ من أفضلهم و تمثَّل /MB70/ لهم نارٌ يأتي بها هذا النبيُّ المبعوث في ذلك القوم!، فيقول لهم: أنا رسول الله إليكم، فيقع عندهم التصديق به و يقع التكذيب عند بعضهم؛ و يقول لهم: اقتحموا هذه النار بأنفسكم!، من أطاعني نجا و دخل الجنَّة، و من عصاني و خالف أمري هلك و كان من أهل النار!. فمن امتثل أمره منهم و رمى بنفسه فيها أسعد و نال الثواب

العمليّ ووجد تلك النار برداً و سلاماً؛ و من عصاه استحقَّ العقوبة و دخل النار
/SA153/ و نزل فيها بعمله المخالف، ليقوم العدل من الله في عباده).

٣ «أصحاب الفترات» هم الذين نشؤوا في زمان الفترة بين رسولين، فلم يعملوا بشريعة
الرسول المتقدم لاندراسها و لم يُشرع بعد شرعُ النَّبِيِّ الآتي.

و لعلَّ «الصعيد» الذي يُحشرون فيه من «أرض الساهرة»، فمن أراد أن يطلع على تحقيقه

٦ فليطلبه من «التأويلات» التي كتبناها في القرآن [٢٣٦].

و «النار» التي تمثلت لهم هي صورة تكليف النَّبِيِّ المبعوث في ذلك اليوم. و الباقي ظاهرٌ.

(و كذلك قوله - تعالى -: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ أي: أمرٍ عظيمٍ من أمور

٩ الآخرة و يدعون إلى السجود، فهذا تكليفٌ و تشريعٌ. فمنهم من يستطيع و منهم من

لا يستطيع، و هم الذين قال الله - تعالى - فيهم: ﴿وَيُذْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ^{٣٩٤}

فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [٤٢/٦٨]، كما لم يستطع في الدنيا امتثال أمر الله بعضُ العباد -

١٢ كأبي جهلٍ و غيره -، فهذا قدر ما يبقى من الشرع في الآخرة يوم القيامة قبل دخول

النار و الجنة، فلهذا قيّدناه -.

و الحمد لله الوليُّ^{٣٩٥}! -).

١٥ و إنّما يبقى هذا القدر من الشرع إلى يوم القيامة، لأنّ الدار الآخرة دار الجزاء، و

المذكورون من الطوائف هم الذين لم يعملوا عملاً يترتب عليه الثواب أو العقاب، فإنّ

استحقاقهما و إن كان أصلاً من رضى الله و سخطه فلا بدّ من عملٍ يكون سبب ظهورهما و

١٨ ليس لهم عملٌ، فأبقى الله - تعالى - من حضرة اسم «العدل» و «الحكم» هذا القدر من

التشريع و أخره إلى ذلك اليوم ليظهر استحقاقهم لنيل الثواب و العقاب بحسب الطاعة و

المعصية.

٢١ و أمّا الذين يدعون إلى السجود مع عدم الاستطاعة فذلك تصويرٌ و تذكيرٌ لحالهم في

دار التكليف لهم إلزاماً للحجّة عليهم.

(فصل حكمة نبوية في كلمة عيسوية)

٩ إنما خَصَّت «الكلمة العيسوية» بـ: «الحكمة النبوية» - وإن كان جميع هذه الحكم
 نبوية - ، لأنَّ نبوته فطريَّة غالبَّة على حاله، وقد أنبأ عن الله في بطن أمه بقوله: ﴿الْأَتَحْزَنِي
 قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾ [١٩/٢٤]، وفي المهد بقوله: ﴿ءَاتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾
 ١٢ [١٩/٣٠] إلى وقت بعثته، وهو الأربعون من سنِّه - لقوله عليه الصَّلَاة والسَّلَام: «ما بُعث
 نبيُّ إلا بعد الأربعين» [٢٣٧] - .

وقيل: إنَّها ليست مهموزةً من «النبأ»، بل ناقصةٌ من «نبأ، ينبؤ، نبؤاً» بمعنى:
 ١٥ «ارتفع» [٢٣٨]، لارتفاع مقامه - كما يأتي - ، ولقوله: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [٤/١٥٨]، ولختم
 الولاية عليه.

- والله أعلم! - .

١٨

٢١ (عَنْ مَاءِ مَرْيَمَ أَوْ عَنْ نَفْخِ جَبْرِينَ فِي صُورَةِ الْبَشَرِ الْمَوْجُودِ مِنْ طِينٍ
 تَكُونُ الرُّوحُ فِي ذَاتِ مُطَهَّرَةٍ مِنَ الطَّبِيعَةِ تَدْعُوهَا بِسَجِّينِ)
 لما كانت النبوة مدرجةً في الكلمة الإلهية التي هي حقيقة عيسى - الملقب بروح الله -
 الظاهرة في صورة بشرية طبيعية، احتمال تكوُّنه من ماء مريم - لنشأته الطبيعية، فإنَّها نفسُ

طاهرة منبأة من عند الله بما يكون عنها في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ﴾ [٣/٤٥]؛

٣ و من نفخ جبريل، فإنه الروح الأمين على أنباء الله ٣٩٦ التي أنبأ بها جميع الأنبياء عن الحق؛ و منها جميعاً بحسب روحانيته و جسمانيته.

فاستفهم عن وجود نشأته أنه من أيهما تكون؟ - لاحتال الجميع في النظر العقلي -؛ فقال: أ عن ماء مريم؟ بل أ عن نفخ جبرين تكون هذا الروح /MA71/ - الملقب «روح الله» - في ذاتٍ مطهرة من عالم الطبيعة في حال كونك تدعو تلك الطبيعة - أو يدعوها الله - «بسجين» - وهو علم ديوان الأشقياء [٢٣٩] -؛ أي: من /SA154/ أصل هو في غاية المهانة و الخيبة و البعد مع كونه في غاية العزة و الشرف و القرب.

٦ و هو - بعينه - معنى كونه من طين، لأن الطين - أيضاً - غاية في الحقارة. و قوله: «في ذاتٍ مطهرة» في معنى قوله: «في صورة البشر»، على سبيل المدح. و يجوز أن يراد بـ «الروح»: عيسى، و بـ «الذات المطهرة»: أمه. و على التقديرين ١٢ فـ «التكون» بمعنى الظهور في عالم الكون بصورة البشر، لا الحدوث.

و «من الطبيعة» يجوز ان يكون صلة «للتطهير»؛ أي: ظهرت من الطبيعة؛ و «تدعوها» استينافاً للتعليل، أي: إنما ظهرت منها لأنها مدعوة بسجين و الروح من عليين. و على الوجه الأول «من الطبيعة» صفة «ذات»، أي: ذاتٍ مطهرة موجودة من الطبيعة. و هذا الإستفهام مبني على النظر العقلي. و أمّا بحسب الكشف فهو الكلمة الإلهية التي أنبأ الله أمه. ١٨

و «جبريل» هو الواسطة الذي وقع على لسانه إلى أمه و أذاه إلى قلبها كسائر الأنبياء التي ألقاها إلى الأنبياء. و لابد من توسط الروح - الذي هو جبريل - ليتعين هذا الروح و الكلمة الإلهية به و يصل إلى مريم - عليها السلام -.

٢١ (لِأَجْلِ ذَلِكَ قَدْ طَالَتْ إِقَامَتُهُ فِيهَا وَ زَادَ عَلَى أَلْفٍ بِتَعْيِينِ)
أي: من أجل تكون هذا الروح في ذاتٍ مطهرة من الطبيعة الكائنة الفاسدة - وهي

الصورة المثالية - أو ذات كائنة من عالم الطبيعة ظهرت من الخبائث - وهو صورة عيسى أو أمه - «طالت إقامتها» في صورة البشر؛

- ٣ «وزاد» طول إقامتها «على ألف» على التعيين. فإنّ مولد عيسى - عليه السّلام - كان قبل مولد النبيّ - عليه الصّلاة و السّلام - بخمسمائة وخمسة وخمسين سنة وقد بقي بعد، و سينزل و يدعو الناس إلى دين محمّد - عليه الصّلاة و السّلام -، فزاد على ألفٍ بالتعيين.
- ٦ فعلى هذا يكون طول إقامته في صورة البشر إمّا معللاً بطهارته /SB154/ ونزاهته من الطبيعة، وإمّا بطهارة أمّة؛ و كونه في صورة البشر إنّما هو لأجل المحلّ القابل - وهو الطبيعة - .

- ٩ (رُوحٌ مِنْ اللَّهِ - لَا مِنْ غَيْرِهِ! - فَلِذَا أَحْيَا الْمَوَاتَ وَ أَنْشَأَ الطَّيْرَ مِنْ طِينِ)
- أي: هو روحٌ كاملٌ مظهرٌ لاسم «الله»، و الله هو النافخ له من حيث الصورة الجبريلية لا غيره. فهو من اسمٍ ذاتيّ لا من اسمٍ من الأسماء التالية الفرعية، فيكون بينه و بين الله وسائط كثيرة.

- ١٢ كسائر أرواح الأنبياء، فإنّها وإن كانت من حضرة اسم الله لكن بتوسط تجلّيات كثيرة من سائر الحضرات الأسماوية، و عيسى - عليه السّلام - تعيّن من باطن أحديّة جمع الحضرة الإلهيّة. و لهذا سمّاه الله: «روح الله» و «كلمته»؛ و كانت دعوته إلى الباطن و العالم القدسيّ؛ فإنّ الكلمة إنّما هي من باطن الله، و هوّيّته الغيبيّة من الله و الروح من الله و اسمه الجبريليّ. و لهذا هو عبدالله و مظهره، و ظهر عليه صفاته من إحياء الموتي و الخلق و إنشاء الطير من الطين و إبراء الأكمه و غيرها.

- ١٨ (حَتَّى يَصِحَّ لَهُ مِنْ رَبِّهِ نَسَبٌ بِهِ يُؤَثَّرُ فِي الْعَالِي وَ فِي الدُّنْوَ)
- أي: لما صدر من الله بلاوسائط - لا من غيره - صحّ له نسبٌ من الله بظهور صفاته - تعالى - منه و صدور أفعاله الخاصّة به عنه من إحياء الموتي و خلق الطير، و بتأثيره في الجنس العالي من الصور الإنسانيّة بإحيائها، و في الجنس الدون - كخلق الخفّاش من الطين -، و هما من خصائص الله - كما قال تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ
- ٢١

بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٣٦/٧٩﴾ - .

(اللَّهُ طَهَّرَهُ جِسْماً وَ نَزَّهَهُ رُوحاً وَ صَيَّرَهُ مِثْلاً لِتَكْوِينِ)

٣ - وفي نسخة: «بتكوين» -؛ أي: خاصّةً طَهَّرَ جسمه عن الأقدار /SA155/ الطبيعيّة، فإنّه

روحٌ متجسّدٌ في بدنٍ مثاليٍّ روحانيٍّ، /MB71/ و لذلك بقي مدّةً مديدةً زائدةً على ألفٍ في

زماننا هذا، - وهو من الهجرة سبعمائة و ثلاثون بثلاثمائة و ستّة و ثلاثين، فإن من ميلاد نبينا

٦ عليه السّلام إلى زماننا هذا سبعمائة و إحدى و ثمانين سنة - .

و ذلك إمّا من صفاء جوهر طينته - عليه السّلام - و لطافتها و صفاء طينة أمّه و طهارتها

و نزه روحه و قدسه من التأثير بالهيئات الطبيعيّة و الصفات البدنيّة لتأييده بروح القدس -

٩ الذي هو على صورته -؛ و لهذا ما قُتل و ما صُلب - كما أخبر الله عنه - «لتجرّده عن الملابس

الهيولانيّة».

و «صيّره مثلاً» له «بتكوين» الطير من الطين و تكوين الأعراض من الحياة و الصّحة في

١٢ الموتى و المرضى في نشأته ^{٣٩٧} الأولى، و بكونه ^{٣٩٨} خليفة الله و خاتم الولاية في نشأته

الثانيّة - أي : مثله في الصفات -؛ أو صيّره مثل الخلق في الصورة بتكوينه - تعالى - إيّاه من

الطبيعة الجسمانيّة.

١٥

(اعلم! أنّ من خصائص الأرواح أنّها لا تطأ شيئاً إلّا حيى ذلك الشيء و سرت

١٨ الحياة فيه، و لهذا قبض السامريّ قبضةً من أثر الرسول - الذي هو جبريل و هو

الروح - . و كان السامريّ عالماً بهذا الأمر، فلمّا عرف أنّه جبريل عرف أنّ الحياة قد

سرت فيّ و طأ عليه، فقبض قبضةً من أثر الرسول - بالصاد أو بالصاد، أي يملأ يده

٢١ أو بأطراف أصابعه - . فنبذها في العجل فخار العجل - إذ صوت البقر إنّما هو

خوارٌ -، و لو أقامه صورةً أخرى لنسب إليه اسم الصوت الذي لتلك الصورة -

كالرغاء للإبل، و الثواج للكباش، و اليعار للشياه، و الصوت للإنسان أو النطق أو

الكلام -). /SB155/

لَمَّا كَانَتِ الْحَيَاةُ لِلرُّوحِ ذَاتِيَّةً - لِأَنَّ الرُّوحَ مِنْ نَفْسِ الرَّحْمَنِ - لَمْ يُوَثِّرْ فِي جَسْمٍ أَوْ لَمْ يَبَاشِرْهُ
بصورته المثالية إِلَّا ظَهَرَ فِيهِ خَاصِيَّةُ الْحَيَاةِ وَأَثَرٌ مِنْ آثَارِهَا بِحَسَبِ صُورَةِ ذَلِكَ الْجَسْمِ. فَإِنْ
كَانَ ذَامِزًا مَعْتَدِلًا قَابِلًا لِلْحَيَاةِ ظَهَرَ فِيهِ الْحَسُّ وَالْحَرَكَةُ وَجَمِيعُ خَوَاصِّ الْحَيَاةِ بِحَسَبِ
الْمِزَاجِ الْمَخْصُوصِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ظَهَرَ فِيهِ أَثَرٌ مِنَ الْحَيَاةِ بِحَسَبِ صُورَتِهِ - كَالْخَوَارِ لَصُورَةِ
البقر -.

وَكَلَّمَا كَانَ الرُّوحُ أَقْوَى كَانَ تَأْثِيرُهُ أَقْوَى وَأَشَدَّ وَخَاصِيَّتُهُ أَظْهَرَ.
و «جبريل» عِنْدَ أَهْلِ الْعِرْفَانِ هُوَ الرُّوحُ الْكَلِّيُّ الْمَسْلُطُ عَلَى السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَمَا تَحْتَهَا
مِنَ الْعُنَاصِرِ وَالْمَوَالِيدِ، وَمَحَلُّ سُلْطَنَتِهِ السَّدْرَةُ الْمُنْتَهَى، وَهِيَ صُورَةُ نَفْسِ الْفَلَكَ السَّابِعِ. وَ
كُلُّ مَا فِي الْمَرْتَبَةِ الْعَالِيَةِ مِنَ الْأَرْوَاحِ فَهُوَ مُؤَثِّرٌ فِي جَمِيعِ مَا فِي الْمَرَاتِبِ السَّافِلَةِ الَّتِي تَحْتَهَا؛
فَأَرْوَاحُ سَائِرِ الْأَفْلَاقِ - الَّتِي تَحْتَ السَّابِعِ - كَأَعْوَانِهِ وَقَوَاهِ. وَأَمَّا رُوحُ فَلَكَ الْقَمَرِ الَّذِي سَمَّاهُ
الْفَلَّاسِفَةَ «الْعَقْلُ الْفَعَّالُ» [٢٤٠]، فَالْعِرْفَاءُ يَسْمُونَهُ «إِسْمَاعِيلَ». وَلَيْسَ هُوَ بِإِسْمَاعِيلِ النَّبِيِّ - عَلَيْهِ
السَّلَامُ -، بَلْ هُوَ مَلِكٌ مَسْلُطٌ عَلَى عَالَمِ الْكُونِ وَالْفَسَادِ مِنْ أَعْوَانِ جَبْرِيلَ وَأَتْبَاعِهِ [٢٤١].
وَلَيْسَ لَهُ حُكْمٌ فِيمَا فَوْقَ فَلَكَ الْقَمَرِ، كَمَا لَا حُكْمَ لَجَبْرِيلَ فِيمَا فَوْقَ السَّدْرَةِ.
فَلَمَّا ظَهَرَ جَبْرِيلُ فِي الصُّورَةِ الْمَثَالِيَةِ عَلَى «الْحِيزُومِ» [٢٤٢] ٣٩٩ - الَّذِي هُوَ أَيْضًا صُورَةٌ
مُمَثِّلَةٌ مِنَ الرُّوحِ الْحَيَوَانِيِّ - أَثَرٌ فِي التَّرَابِ الَّذِي وَطَنُهُ عَلَيْهِ، فَسَرَتْ فِيهِ قُوَّةُ الْحَيَاةِ الْمُتَعَدِّدَةِ.
وَكَانَ السَّامِرِيُّ عَالِمًا بِذَلِكَ، فَقَبِضَ قَبْضَةً مِنْ ذَلِكَ التَّرَابِ فَنَبَذَهَا فِي الصُّورَةِ الْمَفْرَغَةِ
عَلَى صُورَةِ الْعَجَلِ، فَظَهَرَ فِيهِ مَا نَاسِبٌ صُورَتِهِ مِنَ الْحَيَاةِ -: وَهُوَ الْخَوَارِ -.

(فَذَلِكَ الْقَدَرُ مِنَ الْحَيَاةِ السَّارِيَةِ فِي الْأَشْيَاءِ يَسْمَى /SA156/ «لَاهُوتًا»؛ وَ
«النَّاسُوتُ» هُوَ الْمَحَلُّ الْقَائِمُ بِهِ ذَلِكَ الرُّوحُ، فَيَسْمَى النَّاسُوتُ رُوحًا بِمَا قَامَ بِهِ).
لَمَّا كَانَتِ الْحَيَاةُ مِنْ خَوَاصِّ الْحَضَرَةِ الْإِلَهِيَّةِ - بَلْ هِيَ عَيْنُ الذَّاتِ الْإِلَهِيَّةِ - سَمَّيْتُ الْحَيَاةَ
السَّارِيَةَ فِي الْأَشْيَاءِ: «لَاهُوتًا»، وَالْمَحَلُّ الْقَائِمُ بِهِ ذَلِكَ /MA72/ الرُّوحُ الْحَيُّ الَّذِي يَحْيَا بِهِ
الْمَحَلُّ: «نَاسُوتًا»؛ وَقَدْ يَسْمَى الْمَحَلُّ الَّذِي يَقُومُ بِهِ الرُّوحُ «رُوحًا» مُجَازًا تَسْمِيَةً لِلْمَحَلِّ بِاسْمِ

الحال - كالزاوية - .

و^{٤٠٠} إذا كان المحلّ الذي يقوم به الروح صورةً إنسانيةً سمّيت «ناسوتاً» بالحقيقة؛

وإذا كان غير الصورة الإنسانية سمّيت «ناسوتاً» مجازاً، باعتبار كونه محلاً للاهوت.

(فلما تمثّل الروح الأمين - الذي هو جبريل - لمريم - عليها السلام - ﴿بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [١٩/١٧] تخيلت أنّه بشرٌ يريد مَواقعتها!، فاستعاذت بالله منه استعاذةً بجمعيّةٍ منها) أي: بكلّيّة وجودها و جوامع هممها بحيث صارت منخلّةً من جميع الجهات إلى الله (ليخلّصها الله منه، لما تعلم أنّ ذلك ممّا لا يجوز.

فحصل لها حضورٌ تامٌّ مع الله، وهو الروح المعنويّ). لأنّ حضورها مع الله نفس عنها المخرج الذي بها، فحصل لها روحٌ معنويٌّ لا يكون إلّا بتجلّ نفسٍ رحمانيّ.

(فلونفخ فيها في ذلك الوقت على هذه الحالة لخرج عيسى لا يطيقه أحدًا، لشكاسة خلقه لحال أمّه)، لأنّ الروح في كلّ محلّ يظهر بحسب حال المحلّ، فلو كان نفخ الروح فيها في حال الاستعاذة - وهي حال التخرّج والضجر من تخيلها وقوع الفاحشة من البشر الذي تمثّل لها، وكان في صورة «التقيّ النجار» [٢٤٣] - لجاء عيسى منقبضاً شكس الخلق على صورة^{٤٠١} حال أمّه.

لأنّها لما رآته - وكانت متبثّلةً إلى الله زاهدةً في الدنيا حصورةً عن النكاح - تضجّرت و خرجت نفسها ممّا رأت، فعلم الروح الأمين منها ذلك، فأنسها بقوله: ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ﴾ [١٩/١٩].

(فلما قال لها: ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ﴾ /SB156/ جئتُ ﴿لَأَهَبَ لَكَ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ [١٩/١٩] انبسطت عن ذلك القبض و انشرح صدرها، فنفخ فيها في ذلك الحين عيسى.

فكان^{٤٠٢} جبريل ناقلًا كلمة الله لمريم - كما ينقل الرسول كلام الله لأُمَّته -، وهو قوله: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ﴾ [٤/١٧١]. فسرت الشهوة في مريم!، فخلق جسم عيسى من ماءٍ محقّقٍ من مريم، و من ماءٍ متوهّمٍ من جبريل سرى في

رطوبة ذلك النفخ، لأنَّ النفخ من الجسم الحيواني رطبٌ - لما فيه من ركن الماء - .
فتكوّن جسم عيسى من ماءٍ متوهّمٍ و ماءٍ محقّقٍ . و خرج على صورة البشر من
أجل أمّه و من أجل تمثّل جبريل في صورة البشر، حتّى لا يقع التكوين في هذا النوع
الإنسانيّ إلّا على الحكم المعتاد).

إنّما سرت الشهوة في مريم بامر الله حين قال لها ما قال، لأنّها أنبأت حين كانت في محرابها
بقول الملائكة في قوله - تعالى - : ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ
الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ [٣/٤٥]، فكانت منتظرةً
من الله إنجاز وعده.

فلما سمعت قول جبريل تذكّرت و علمت أنّه حان وقت ذلك و انبسطت، و دنا منها
جبريل في صورة البشر عند النفخ، فتحرّكت شهوتها بحكم البشريّة - لأنّ أكثر هيجان
الشهوة في النساء وقت النقاء من الحيض، و كان انتباذها من قومها للإغتسال وقت انقطاع
الدم، فكان الوقت وقت غلبة الشهوة - .

و دنا جبرائيل منها في صورة الشابّ الحسن، و تصوّرت أنّه وقت إنجاز وعد ربّها -
بقوله: ﴿لَأَهَبَ لَكَ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ [١٩/١٩] . فاجتمعت الأسباب الموافقة لما قدّر الله من
غلبة الشهوة SA157/ و تمّنى ما بشرّ الله بها و فرح النفس و مدانة الشابّ المليح، فتحرّكت
الشهوة كما في الاحتلام بعينه. فاحتملت و جرى ماؤها مع النفخ إلى الرحم النقيّ الطاهر؛

فعلقت و خلق جسم عيسى من ماءٍ محقّقٍ من مريم و ماءٍ متوهّمٍ متخيّلٍ من نفخ
جبريل. لأنّ النفخ من الحيوان رطبٌ فيه أجزاء لطيفة مائيّة بالفعل مع أجزاء MB72/
هوائية سريعة المصير إلى الماء، و اجتمع الماءان المحقّق و المتكوّن بتوهّمها من مادّة النفخ.
فتكوّن جسم عيسى روح الله منها في وقتٍ غلب على أمّه البسط و الرّوح بتحقيق ما بشرّت
به في تصوّرها، فخرج منشرح الصدر طليق الوجه مستبشراً بساماً حسن الصورة غالباً
عليه البسط.

و «الماء المتوهّم» جاز أن يكون من توهّمها أنّ الولد لا^{٤٣} يكون إلّا^{٤٤} من ماء الرجل،

- فخلق الماء من النفخ بقوة وهمها؛
و أن يكون من جهة جبريل، لأنّه سلطان العناصر يقدر أن يجري من نفسه الرحمانيّ
روح الماء في النفخ فيجعله ماءً. ٣
- و أمّا كون عيسى على صورة البشر، فلانتسابه إلى أمّه و لتمثّل جبريل في صورة البشر
السويّ، فكان تكوّنه على السنّة المعتادة و الحكمة المتعارفة، و لأنّ أشرف الصور هي
الصورة الإنسانيّة المخلوقة على صورة الله - تعالى - المكرّمة عند الله؛ ٦
- و لأنّ الله - تعالى - لا يتجلّى في الحضرات الإيجاديّة إلّا في صورة النوع الذي يوجدّه -
أيّ نوع كان -، و لهذا لما ٤٠٥ خمر طينة آدم بيده أربعين صباحاً كان متجلّياً في صورة
إنسانيّة؛ و لهذا قال الشيخ : «حتّى لا يقع التكوين في هذا النوع الإنسانيّ إلّا على الحكم
المعتاد»، فإن تكوين عيسى - عليه السّلام كان في هذا النوع.
- (فخرج عيسى يحيي الموتى، لأنّه روحٌ إلهيّ. و كان الإحياء /SB157/ لله و النفخ
لعيسى، كما كان النفخ لجبريل و الكلمة لله). ١٢
- كلّ موجودٍ كلمةٌ من الله،
إمّا كونيّة - كالأجساد -؛
و إمّا إبداعية - كالأرواح -؛ ١٥
- و إمّا أحديّة جمعيّة من الظاهر و الباطن و اللاهوت - كالإنسان الكامل - .
و الغلبة في كلّ كاملٍ إنّما تكون لمرتبةٍ من هذه المراتب. و كان الغالب على عيسى -
عليه السّلام - حكم اللاهوت، فلذلك كان يحيي الموتى كما يحيي الله، و كان الغالب على
جسمانيّته حكم الروح، فلذلك رفع إلى الله و بقي عنده في الصورة الروحانيّة المثاليّة.
و قد مرّ أنّ الفعل و التأثير لا يكون إلّا لله، فلهذا كان الإحياء لله عند نفخ عيسى و
الكلمة لله عند نفخ جبريل. ٢١
- (فكان ٤٠٦ إحياء عيسى للأموات إحياءً محقّقاً من حيث ما ظهر من نفخه) أي: من
حيث حصول الإحياء عن نفخه - عليه السّلام - ظاهراً رأي عين، فتصحّ إضافة الإحياء

إليه بشاهد الحس عرفاً و عادةً. و تحقيقاً أيضاً، لأنَّ هويته هو الله و هو أحديّة جمع اللاهوت و الروحيّة و الصوريّة، فيضاف إليه حقيقة من حيث هويته اللاهوتيّة؛

٣ (كما ظهر هو عن صورة أمّه) أي: في المعتاد من ولادة الأولاد. و بهذا الوجه أضيف إلى أمّه و نسب إليها، فقليل فيه إنّه عيسى «بن مريم»، و هكذا إضافة الأحياء إلى الصورة العيسويّة النافخة للأحياء.

٦ (و كان إحياءه - أيضاً - متوهماً أنّه منه و إنّما كان لله)، و في نسخة: و إنّما كان من الله، و هو أصحّ.

(فجمع) - أي: الإحياء المحقّق و المتوهّم - (بحقيقته - التي خلق عليها كما قلنا إنّّه مخلوق من ماءٍ متوهّم و ماءٍ محقّقٍ - : ينسب إليه الإحياء بطريق التحقيق من وجهٍ و ٩ بطريق التوهّم من وجهٍ؛ فقليل فيه من طريق التحقيق «فتحى الموتى»، /SA158/ و قيل فيه من طريق التوهّم «تفتخ فيه فيكون طيراً بإذن الله». فالعامل في المجرور «يكون» لا «تفتخ». و يحتمل أن يكون العامل فيه «تفتخ»، فيكون طائراً من حيث صورته الحسّية الجسميّة). أي: لما كان أصل خلقته من ماءٍ محقّقٍ و ماءٍ متوهّمٍ ظهر ذلك في فعله، فنسب إليه الإحياء من الوجهين ٤٠٧ بطريق التحقيق و طريق التوهّم، لأنّ الفعل فرعٌ على أصل تكوينه. فقليل في حقّه في الكلام المعجز ما يدلّ على الوجهين: أمّا من طريق التحقيق فقلوله /MA73/ «فتحى الموتى»، و أمّا من طريق التوهّم فقلوله: «تفتخ فيه فيكون طيراً بإذن الله». على أنّ العامل في «إذن الله»: «يكون»، لا «تفتخ»، فيكون الموجب لكونه طيراً هو «نفتخ عيسى» بإذن الله، و كان ٤٠٨ طيراً من حيث إنّ صورته الجسميّة الحسّية صورة طيرٍ لا طيرٍ بالحقيقة.

و اعلم! أنّ الإذن هو تمكين الله للعبد من ذلك و أمره به، فيكون عين العبد المأذون له في إيجاد المأمور و الخارق للعادة التي لا تنسب إلّا إلى الله في العادة عيناً معيّناً بها في الأزل ٢١ مختصّةً بذلك الإستعداد علم الله - تعالى - منها أنّه يفعل ذلك عند وجوده و حكم به، فيكون حكمه بذلك هو الإذن. و تمكين عينه الثابتة في الأزل باستعدادها الذاتيّ هو عناية الله في

حقه، - والله أعلم -.

(﴿وَكَذَلِكَ تُبْرَىءُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ﴾ [٥/١١٠] وجميع ما ينسب إليه وإلى إذن الله و إذن الكناية في مثل قوله: «بإذني» و: «بإذن الله»، فإذا تعلّق المجرور بتنفخ فيكون النافخ مأذوناً له في النفخ ويكون الطائر عن النافخ بإذن الله.

و إذا كان النافخ نافخاً لا عن الإذن فيكون التكوين للطائر طائراً بإذن الله، فيكون العامل عند ذلك /SB158/ «يكون»، فلو لا أنّ في الأمر توهُماً و تحقّقاً ما قبلت هذه الصور هذين الوجهين، بل لها هذان الوجهان، لأنّ النشأة العيسويّة تعطي ذلك). هذا غني عن الشرح و معلوم ممّا مرّ.

(و خرج عيسى من التواضع إلى أن شرع لأُمّته أن ﴿يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [٩/٢٩]، و أنّ أحدهم إذا لطم في خده وضع الخد الآخر لمن يلطمه و لا يرتفع عليه و لا يطلب القصاص منه^{٤٠٩}.

هذا له من جهة أمّه، إذ المرأة لها السفلى فلها التواضع، لأنّها تحت الرجل حكماً و حسّاً).

لما كان ماء المرأة محقّقاً كان الغالب على أحواله الجسمانيّة الخصال الإنفعاليّة واللين، لما في الإناث من السفلى حكماً - لقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [٤/٣٤]، و قوله: ﴿لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [٢/٢٢٨] و: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [٤/١١]، و شهادة امرأتين بشهادة رجل واحد -؛ و حسّاً ظاهرً.

(و ما كان فيه من قوّة الإحياء و الإبراء فمن جهة نفخ جبريل في صورة البشر، فكان عيسى يحيي الموتى بصورة البشر. و لو لم يأت جبريل في صورة البشر و أتى في صورة غيرها من صور الأكوان العنصريّة - من حيوانٍ أو نباتٍ أو جمادٍ - كان عيسى لا يحيي الموتى إلّا حين يظهر في تلك الصورة الطبيعيّة النوريّة -

لا العنصريّة - مع الصورة البشريّة من جهة أمّه، فكان يقال فيه عند إحيائه الموتى هو لا هو، و تقع الحيرة في النظر إليه).

لما كان الإحياء والإبراء^{٤١٠} من خصائص الأرواح - لأنّ الحياة لها ذاتيّة - كانت له
SA159/ خاصيّة الإحياء من جهة جبريل، فكان عيسى ينتسب إليه في تلك الخاصيّة على
الصورة التي تمثّل بها عند النفخ وإلقاء الكلمة إلى مريم، لأنّه - عليه السلام - نتيجة تلك
الصورة، ولهذا يغلب على الولد ما يغلب على الوالد من الأخلاق والهيئات النفسانيّة حين
ينفصل عنه مادّة الولد.

ولو أتى جبرئيل بصورة غير الصورة البشريّة لما قدر عيسى على الإحياء إلّا في تلك
الصورة، سواء كانت عنصريّة عارضيّة ممّا له عليها حكمٌ وسلطنة، أو نوريّة طبيعيّة له.
و معنى قوله: «إذ لا يخرج عن طبيعته»: أنّه لا يتجاوز عن صورته MB73/ النوريّة
الطبيعيّة له إلى ما فوقه، لأنّ التمثّل بصورة ما تحت قهره و سلطنته في قوّته ومُنّته - كما في
صورة^{٤١١} العنصريّات -.

وفيه إشارة إلى أنّ جبريل سلطان العناصر.

و على الأصل الذي قرّرناه فله أن يتمثّل بصورة ما في حيّز الفلك السابع وجميع ما تحته،
وليس في قوّته أن يتمثّل في صورة ما فوق السدرة. هذا على ما ذكره الشيخ.
و عندي أن جبريل لو لم يتمثّل بصورة البشر لم يتولّد عيسى - عليه السلام - من ماء
مريم و نفخه - لعدم الجنسيّة بينه وبين مريم -، ولم تسر الشهوة فيها فضلاً عن عدم قدرته
على الإحياء إلّا في تلك الصورة.

و يعضد ما قلناه قوله - على تقدير تمثّل جبريل عند إلقاء الكلمة إليها في صورته
النوريّة -: «لكان عيسى لا يحیی الموتی إلّا حين يظهر في تلك الصورة الطبيعيّة النوريّة مع
الصورة البشريّة من جهة أمّه»، و ذلك لأنّ النسبتين يجب كونهما محفوظين فيه عند فعله،
فكذا يجب حفظ النسبة بين أصليهما في تكوّنه. ولو كان عيسى - عليه السلام - عند الإحياء
متمثلاً في الصورة النوريّة SB159/ الجبريليّة مع الصورة البشريّة لما في سنخه لكان متحوّلاً
عن الطينة البشريّة إلى الجوهر النوريّ؛ و لكان يقال فيه: إنّ «عيسى» بحسب الهيئة البشريّة
ليس بـ «عيسى» بحسب الجوهر النوريّ، فتقع فيه الحيرة من الناظرين إليه. و لم تتحقّق

فائدة الأعجاز.

(كما وقعت في العاقل عند النظر الفكري إذا رأى شخصاً بشرياً يحیی الموتى، وهو من الخصائص الإلهية - : إحياء النطق، لا إحياء الحيوان - ، بقي الناظر حائراً إذ يرى الصورة بشراً بالأثر الإلهي)، أي: لكنت الحيرة واقعةً في أنه عيسى أو ليس عيسى^{١٢}، كما وقعت - مع كونه غير متحوّل لا في صورته ولا في طينته - من العقلاء بحسب النظر الفكري حين رأوا شخصاً بشرياً - لاشكّ فيه! - صدرت عنه خاصيّة إلهيّة هي إحياء الموتى.

«إحياء النطق والدعاء»^{١٣} يعني: إحياءً بالنطق والدعاء، فكان يقول: قم حيّاً بإذن الله، أو باسم الله، أو بالله؛ فيحيى ويحييه فيما كلمه به ويقول لبنيك! إذا دعاه، لا إحياء الحيوان الذي يمشي و يأكل ويبقى حيّاً مدّة - على ما روي في قصّته: أنه أحيا بنطقه سام بن نوح فشهد بنبوته، ثمّ رجع إلى حالته [٢٤٤]-؛

فبقوا حائرين فيه كيف تصدر الأثر الإلهي من البشر. ١٢

(فأدّى بعضهم فيه إلى القول بالحلول وأنه هو الله بما أحياه من الموتى، ولذلك نسبوا إلى الكفر وهو الستر، لأنّهم ستروا الله - الذي أحيا الموتى - بصورة بشرية عيسى، فقال - تعالى - : ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [٥/١٧]. فجمعوا بين الخطأ والكفر في تمام الكلام كلّ، لأنّه لا بقولهم هو الله ولا بقولهم ابن مريم).

أي: فأدّى النظر الفكري أو بقاء الناظر /SA160/ حائراً بعضهم في حقّ عيسى - ١٨

عليه السلام - إلى القول بالحلول، وأنه هو الله في صورة المسيح من حيث أحيى المسيح به الموتى، فنسبوا في ذلك إلى الكفر. لأنّهم ستروا الله بصورة بشرية عيسى حيث توهموا أنّه فيها، فكفّروهم الله - تعالى - بقوله: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [٥/١٧]، لأنّهم جمعوا بين الخطأ والكفر في تمام الكلام لا في أجزائه؛

لأنّهم لم يكفروا بحمل «هو» على الله، لأنّ الله هو؛

و لا بجمل الله عليه فيقولوا «هو الله»، لأنَّه الله؛

و لا بقولهم «ابن مريم»، لأنَّه ابن مريم؛

٣ بل بمحصر الحقِّ في هويَّة المسيح ابن مريم و توهمهم حلوله فيه، و الله ليس بمحصورٍ في شيءٍ، بل هو المسيح و هو العالم كلَّه؛ فجمعوا بين الخطأ بالحصر و بين ستر الحقِّ /MA74/ بصورة بشرية عيسى.

٦ (فعدلوا بالتضمين من الله من حيث أحياء الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم: «ابن مريم»، و هو ابن مريم بلا شك. فتخيَّل السامع أنَّهم نسبوا الألوهية للصورة وجعلوها عين الصورة، و ما فعلوا، بل جعلوا الهوية الإلهية ابتداءً في صورة بشرية هي ابن مريم، ففصلوا بين الصورة و الحكم لا أنَّهم جعلوا الصورة عين الحكم).

أي: فعدلوا إلى الصورة الناسوتية البشرية من الله من جهة أنَّه أحياء الموتى بالتضمين، أي: بأن جعلوه - تعالى - في ضمن الصورة الناسوتية، و ذلك عين الحلول بقولهم - أي: فعدلوا بقولهم: «ابن مريم» و هو كما قالوا «ابن مريم» -.

١٥ لكن السامع تخيَّل أنَّهم نسبوا الألوهية إلى الصورة و جعلوها عين الصورة، و هم لم يفعلوا ذلك، بل حصروا الهوية الإلهية ابتداءً في /SB160/ صورة بشرية هي ابن مريم، ففصلوا بين الصورة المسيحية العيسوية و الحكم عليها بالإلهية بـ «هو» الذي للفصل، فأفاد كلامهم الحصر، لا أنَّهم^{١٤} جعلوا صورة المسيح عين الحكم عليها بالإلهية.

١٨ و الظاهر أنَّ الشيخ استعمل «الحكم» بمعنى المحكوم عليه ليطابق تفسيره الآية، فإنَّ الله في الآية محكومٌ عليه و المسيح هو المحكوم به. و قد يستعمل الحكم كثيراً بمعنى المحكوم به، فلا حرج أن يستعمل بمعنى المحكوم عليه للملاسة.

٢١ أو أراد: أنَّهم أرادوا حلول الحقِّ في صورة عيسى، فأخطأوا في العبارة المتوهمَّة للحصر، ففهم السامع أنَّهم يقولون: إنَّ الله هو صورة عيسى، و هم يقولون بالفصل - أي: بالفرق -، و هو أنَّ الله في صورة عيسى، فعناه حلَّ الحقِّ في عيسى ابن مريم. فالحكم على هذا حلول

- ٣ (كما كان جبريل في صورة البشر و لانفخ، ثم نفخ ففصل بين الصورة و النفخ، و كان النفخ من الصورة، فقد كانت و لانفخ، فما هو النفخ من حدّها الذاتي).
- ٦ أي: جعلوا الهويّة الإلهيّة في صورة بشريّة، ففصلوا بينها كما فصل بين الصورة و النفخ بأنّ جبريل كان في الصورة البشريّة و لانفخ، و كان النفخ حدث من الصورة بعد تحقّقها و لما كانت الصورة متحقّقة قبل النفخ، فليس النفخ من ذاتيّات الصورة. فكذلك كانت الهويّة الإلهيّة متحقّقة بدون الصورة العيسويّة قبلها، و كذلك كانت الصورة العيسويّة متحقّقة قبل إحياء الموتى المنسوب إلى الإلهيّة، فليست إحداها ذاتيّة للأخرى -: لا الصورة العيسويّة للهويّة الإلهيّة، و لا الإحياء المنسوب إلى الإلهيّة للصورة العيسويّة -.
- ٩ (فوقع الخلاف لذلك بين أهل الملل في عيسى، ما هو؟ فمن ناظر فيه من حيث صورته الإنسانيّة البشريّة فيقول: «هو ابن مريم»؛
- ١٢ و من ناظر فيه من حيث الصورة الممثّلة البشريّة فينسبها إلى جبريل^{٤١٦}؛
- و من ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من إحياء الموتى فينسبها إلى الله بالروحيّة فيقول: «روح الله» - أي: به ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه -).
- ١٥ أي: لما اختلفت فيه الحيثيّات SA161/ الثلاث نسبه كلّ واحدٍ من الناظرين إلى ما غلب عليه في ظنه بحسب نظره. فمن نظر فيه من حيث ما رأى منه من إحياء الموتى المختصّ بالله نسبها إلى الله بالروحيّة فقال: «إنّه روح الله و كلمة الله».
- ١٨ و قد اختلف في هذه الجهة دون الأوّلين لقصور النظر في الجهة الإلهيّة، فمنهم من قال: «هو الله»؛ و منهم من^{٤١٧} قال «هو ابن الله» - على الخلاف المشهور بين المسيحيّين [٢٤٥] -.
- ٢١ (فتارة يكون الحقّ فيه متوهّمًا -: اسم مفعولٍ -، و تارة يكون الملك فيه متوهّمًا، و تارة تكون البشريّة الإنسانيّة MB74/ فيه متوهّمًا، فيكون عند كلّ ناظرٍ بحسب ما يغلب عليه، فهو كلمة الله و هو روح الله و هو عبد الله، و ليس ذلك في الصورة الحسيّة لغيره)، أي: ليس ذلك الخلاف في الصورة الحسيّة بسبب التوهّمات لغير عيسى،

لأنّه تكون بنفخ الروح الأمين من غير أبٍ و صدر منه الفعل الإلهي، وكان أحد جزئي طينته ماءً متوهماً، وغيره لم يكن كذلك.

- ٣ (بل كلّ شخصٍ منسوبٍ إلى أبيه الصوريّ لا إلى النافخ روحه في الصورة البشرية، فإنّ الله إذا سوّى الجسم الإنسانيّ - كما قال: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ﴾ [١٥/٢٩] - نفخ فيه هو - تعالى - من روحه، فنسب الروح في كونه و عينه إليه - تعالى -، و عيسى ليس كذلك!، فإنّه أدرجت تسوية جسمه و صورته البشرية بالنفخ الروحيّ، و غيره - كما ذكرناه - لم يكن مثله).

- ٩ هذا تقريرٌ لما ذكر من أنّ صورة عيسى روحانيّةٌ غلبت عليها الصورة المتمثّلة المثلاليّة المنتسبة إلى النفخ. بخلاف سائر البشر، لأنّ كلّ شخصٍ إذا سوّى الله جسمه الصوريّ نفخ فيه روحه بعد تسوية جسده، فنسب الروح في كونه و عينه إلى الله.

- ١٢ بخلاف عيسى، فإنّه نفخ في أمّه مادّة جسده، فسوّى جسده و صورته البشرية بعد النفخ فصارت الروحانيّة SB161/ جزء جسده.

- ١٥ (فالموجودات - كلّها - كلمات الله التي لا تنفذ، فإنّها عن «كن»، و «كن» كلمة الله. فهل تنسب الكلمة إليه بحسب ما هو عليه فلا تعلم ماهيّتها، أو ينزل هو - تعالى - إلى صورة من يقول «كن» فيكون قول «كن» حقيقةً تلك الصورة التي نزل إليها و ظهر فيها؟؛

فبعض العارفين يذهب إلى الطرف الواحد،

- ١٨ و بعضهم إلى الطرف الآخر،
و بعضهم يحار في الأمر و لا يدري!).

- ٢١ أي: الموجودات كلّها تعيّنات الوجود المطلق الحقّ و صور تجلّياته الإلهيّة، فهي كلماته الكائنة بقول «كن». و «كن» عين كلمة الله؛ فإمّا أن يكون الوجود الحقّ من حيث حقيقة المطلقة ظهر في صورة الكلمة، فلا تعرف حقيقة الكلمة - كما لا تعرف حقيقة الحقّ -؛
وإمّا أن ينزل الحقّ عن حقيقة المطلقة إلى صورة من يتعيّن بذلك التعيّن - أي: من يقول

«كن» -، فيكون المتعين عين الكلمة التي هي صورة ما نزل إليه وظهر فيه. وهو نفس التعيين وعين «كن».

٣ فبعض العارفين وجد الأول ذوقاً فذهب إليه،

وبعضهم إلى الثاني،

وبعضهم وقع في الحيرة فلم يدر حقيقة الأمر - وهي الحيرة الكبرى التي للأكابر -.

٦ وأما الأكامل المحمديين فلم يحاروا!، بل قالوا بتحقيق الأمرين معاً، فإن كل عين عين هو

نفس المتعين وكل متعين متقيد هو عين المطلق، فإن المطلق ليس هو المقيد بالإطلاق الذي

يقابل المقيد، بل الحقيقة المطلقة من حيث هو هو، فيكون مع كل تعين وتقيد هو هو على

٩ إطلاقه، وعين المتقيد الذي نزل إلى صورته، وعين التعين الذي ظهر في صورته، فلا غير

أصلاً.

(و هذه مسألة لا يمكن أن تعرف إلا ذوقاً: كأبي يزيد حين [٢٤٦] نفخ في النملة التي

١٢ قتلها فحييت [٢٤٧]، فعلم عند ذلك بمن ينفخ فنفخ، فكان عيسويّ المشهد).

يعني: /SA162/ معرفة الإحياء و كيفية نسبته إلى الحق في صورة عبده إلى النافع بالله

لا يحصل إلا بالذوق. فمن لم يحي ولم يحي - كما فعل أبو يزيد - لم يشهد ذلك شهوداً محققاً و

١٥ لم يعرفه ذوقاً، فإن الإحياء من الكيفيات والكيفيات لا تعرف بالتعريفات، ولا يتجلى إلا

بالوجدان - كما ذكر قبل -.

(و أمّا الإحياء المعنويّ بالعلم فتلك الحياة الإلهية الدائمة العلية النورية التي قال

١٨ الله فيها: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ [٦/١٢٢].

فكل من أحيأ^{١٨} نفساً ميتة بحياة علمية في مسألة خاصة متعلقة بالعلم بالله فقد

أحيأه بها، وكانت له نوراً يمشي به في الناس، أي: بين أشكاله في الصورة).

٢١ يعني: أن الإحياء الحقيقي هو الإحياء المعنوي بالعلم للنفس الميتة بالجهل، فإن العلم هو

الحياة الحقيقية الدائمة السرمديّة العلية النورية لنفوس العارفين العالمين بالله. ولكن لا كل

علم، بل العلم بالله و صفاته و أسمائه و آياته و كلماته و أفعاله.

وقد أعطاه الله أوليائه الكمل الأصفياء، فهم يحيون بنفائس أنفاسهم نفوس المستعدين،
و يفيضون عليهم أنوار الحياة النورية العلمية فيحيون بها عن موت الجهل و يمشون في
الناس بنورهم، كما قال - تعالى - : ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ﴾. والمتحقق بهذا الإحياء
هو المتحقق باسم الله «المحيي» بالحقيقة و بـ «المحيي» و بـ «العلم».

والإحياء بهذا المعنى أعزّ وأشرف من الإحياء بالصورة، فإنه إحياء الأرواح و النفوس
وهي أشرف من الأجساد و الصور، و لاشك أن نبينا - صلى الله عليه و سلم - /SB162/
كان أفضل من عيسى، و ليس له الإحياء بالصورة، بل بالعلم؛
لكن الأول أندر و أقلّ وجوداً، و استشراف النفوس إليه أكثر، و لذلك عظم وقعه في
النفوس!.

(فَلَوْلَاهُ وَ لَوْلَانَا لَمَا كَانَ الَّذِي كَانَا)

أي: لا بدّ في ^{٤١٩} الأكوان و التجليات الفعلية من الحقّ الذي هو منبع الفيض و التأثير، و
من الأعيان القابلة التي تقبل التأثير و تتأثر، فتظهر التجليات الأسمائية و الأفعالية.
و وجه الارتباط بما قبله أن الإحيائيين و جميع الأفعال و الأكوان لا بدّ لها من الألوهية و
العبادية، ليتحقّق الفعل و القبول و التجليّ و المجلي.

(فَأَنَا أَعْبُدُ حَقًّا وَ إِنَّا اللَّهُ مَوْلَانَا
وَ إِنَّا عَيْنُهُ فَاعْلَمْ! إِذَا مَا قُلْتُ إِنْسَانًا)

أي: إنا عبيدّ بالحقيقة لأننا نعبد بالعبادة الذاتية - أي: الأحديّة الجمعيّة الإلهيّة - ،
«وإن الله» بجميع الأسماء متولينّا و «مولانا» و مدبرّ أمورنا؛ بخلاف سائر الموجودات،
فإنهم عبيده ببعض الوجوه و الله مولاهم ببعض الأسماء. و أمّا الإنسان الكامل فإنه عين
الحقّ لظهوره في صورته بالأحدية الجمعيّة. بخلاف سائر الأشياء، فإنها وإن كان الحقّ عين
كلّ منها فليست عينه، لأنّها مظاهر بعض أسمائه، فلا يتجلّى الحقّ فيها على صورته الذاتية.
و أمّا إذا «قلت: إنساناً» - أي: إنساناً كاملاً في الإنسانيّة - فهو الذي يتجلّى الحقّ على
صورته الذاتية، فهو عينه.

(فَلَا تَحْجُبْ بِإِنْسَانٍ فَقَدْ أَعْطَاكَ بُرْهَانًا)

أي: فلا تحتجب بالإنسان عن الحق من حيث أن الإنسان اسم من أسماء الأكوان من حيث شخصه، فإنه من حيث الحقيقة اسم من أسماء الحق^{٤٢٠} من حيث كونه - تعالى - عين الأعيان، بل هو الاسم الأعظم المحيط /SA163/ بجميع الأسماء.

إلا أن الله - تعالى - إله رب دائماً، و ما يطلق عليه اسم «السوى» مألوه مربوب دائماً، و الإنسان برزخ بين مجرى الإلهية و المألوهية، و الربوبية و المربوبية عين البحرين، فلا تكن محجوباً بمألوهيته عن إلهيته، «فقد أعطاك برهاناً» على إلهيته و ربوبيته.

(فَكُنْ حَقًّا وَ كُنْ خَلْقًا تَكُنْ بِاللَّهِ رَحْمَانًا)

هذا تمام المدعى! أي: كن ببرزخيتك حقاً بحسب الحقيقة، و كن خلقاً بحسب الصورة البشرية، فتقوم بك من حيث حقيقتك جميع الأسماء الإلهية و تعمّ بخلقيتك جميع الحقائق و الأعيان، فتعمّ الحق بحقيقتك الجامعه للذات الإلهية و الأسماء كلها، و تعمّ الخلق برحمة الله و فيضه الواصل إلى العالم كله من حيث إنك خليفته على العالم و واسطة وجوده، و تقوم بجميع ما يحتاج إليه العالم.

فتسع الحق و الخلق بعين ما وسع الحق بك ذلك، فتكون «رحماناً»، لعموم وجودك و سعة رحمتك و جودك.

(وَ غَذَّ خَلْقَهُ مِنْهُ تَكُنْ رَوْحاً وَ رِيحَانًا)

إشارة إلى ما سبق من أن /MB75/ الحق بالوجود غذاء الخلق، إذ به قوامه و بقاؤه و حياته - كالغذاء الذي به قوام المتغذي و بقاؤه و حياته - ، فغذ أنت بالوجود الحق جميع الخلق لأنك النائب في ذلك عن الله. و قد تغذى الحق بأحكام الكون و صور الخلق - كما تقرّر من قبل - ، فظهر له بذلك أسماء و صفات و نعوت و أحكام و نسب و إضافات، فيكون بهذا روحاً للحقائق الكونية العدمية تريحها بالوجود عن العدم و تروّحها عن ظلمتها بنور القدم، و تكون ريحاناً للوجود الحق بالروائح الخلقية الكيانية و النشآت الصورية الإمكانية.

(فَأَعْطَيْنَاهُ مَا يَبْدُو بِهِ فِينَا وَ أَعْطَانَا/SB163

فَصَارَ الْأَمْرُ مَقْسُومًا بِإِيَّاهُ وَ إِيَّانَا)

٣ أي: «أعطينا» الحقّ من قابليّاتنا «ما» يظهر «به فينا»، «و أعطانا» الوجود الذي به
ظهرنا.

«فصار الأمر» الوجوديّ ذا وجهين:

٦ له نسبة إلينا؛

و نسبة إليه - تعالى -؛ منقسماً باعتبار العقل - لا في العين - إلى قسمين:

قسمٌ له منّا،

٩ وقسمٌ لنا منه.

و قد وضع ضمير المنصوب المنفصل موضع المجرور المتّصل، لأنّ المراد «اللفظ»، أي:

بهذين اللفظين، كأنه قال: بأن أعطينا الظهور بنا إيّاه و أعطى الوجود به إيّانا.

١٢ (فَأَحْيَاهُ الَّذِي يُدْرِي بِقَلْبِي حِينَ أَحْيَانَا)

أي: حين أحيانا و أوجدنا بوجوده أحياه و أظهره الذي يعلمه في قلبي من حياته بحياتنا

و ظهوره بصورنا و سماعه و إبصاره بسمعنا و بصرنا - كما ذكرنا في قرب الفرائض -، و منه

١٥ قوله:

سُبْحَانَ مَنْ أَوْدَعَ نَاسُوتَهُ سِرّاً سَنَّا لَاهُوتِهِ الثَّاقِبِ

ثُمَّ بَدَأَ فِي خَلْقِهِ ظَاهِراً فِي صُورَةِ الْآكِلِ وَالشَّارِبِ [٢٤٨]

١٨ (فَكُنَّا فِيهِ أَكْوَانًا وَ أَرْزَمَانَا وَ أَغْيَانًا)

«و كنّا» في الأزل قبل أن يوجدنا «أكواناً» في ذاته، أي كانت حقائقنا أعيان شؤونه

الذاتية الإلهيّة، و الوجود الحقّ مظهرأ لنا و مجلّ لتلك الأعيان، فكُنّا فيه أكوانه الأزليّة التي

٢١ كان بنا، و لم نكن معه لكوننا عين كونه الذي كان.

و لم نكن في غيب العالم الأزليّ و كذلك في الوجود العينيّ أحياناً، و كوّننا بأن كان سمعنا و

بصرنا و قوانا و جوارحنا، و في الجملة أعياننا في قرب النوافل، فكُنّا سمعه و بصره و لسانه

و أعيان أسمائه و أكوانه في قرب الفرائض.

و أمّا كوننا أزماناً فيه فلتقدّر الدهر بتقدّم بعضنا على بعضٍ و تأخّر بعضنا عن بعضٍ في الوجود و المرتبة، فإنّ /SA164/ كلّ متبوعٍ منّا و ملزومٍ من أحوالنا يتقدّم في الوجود و المرتبة و الشرف تابعه و لازمه. فكنا في الحقّ أزماناً بالتقدّم و التأخّر في المظهرية، و صار امتداد النّفس الرحمانيّ بنا أنفاساً و أوقاتاً و امتداد الدهر أزماناً.

(و لَيْسَ بِدَائِمٍ فِينَا وَ لَكِنْ ذَاكَ ^{٢١} أَحْيَاناً)

أي: و ليس ذلك القرب - أي: قرب الفرائض و النوافل - دائماً فينا، و لكن أحياناً - لقوله عليه الصّلاة و السّلام: «لي مع الله وقتٌ لا يسعني فيه ملكٌ مقربٌ و لانيُّ مرسلٌ» [٢٤٩]؛ و قول زين العابدين عليه السّلام: «لنا وقتٌ يكوننا فيه الحقّ و لانكوّنه» [٢٥٠]. و هو زمانٌ علت حقيقة الإنسان الكامل على خلقيّته -.

(و ممّا يدلّ على ما ذكرناه في أمر النفخ الروحاني مع صورة البشر العنصريّ أنّ الحقّ وصف نفسه بالنّفس الرحمانيّ، و لا بدّ لكلّ موصوفٍ بصفةٍ أن يتبع الصفة جميع ما تستلزمه تلك الصفة، و قد عرفت أنّ النفس في المتنفس ما يستلزمه، فلذلك قبل النفس الإلهيّ صور العالم، فهو لها كالجوهر الهيولانيّ و ليس إلّا عين الطبيعة). «النفس الرحمانيّ»: هو فيضان وجود الممكنات التي إذا بقيت في العدم على حال ثبوت أعيانها بالقوّة /MA76/ كانت كرب الرحمن، و إذا وصف نفسه بالنّفس و جب أن ينسب إليه جميع ما يستلزمه النفس من التنفيس و قبول صور الحروف و الكلمات. و هي ههنا الكلمات الكونيّة و الأسمائيّة، فإنّ الوجود إنّما يفيض بمقتضيات الأسماء الإلهيّة و مقتضيات قوابلها، فللنفس أحديّة جمع الفواعل الأسمائيّة و القوابل الكونيّة و التقابل الذي بين الأسماء و بين القوابل و بين /SB164/ الفعل و الإنفعال.

فكذلك وجود الإنسان الذي هو من النفس يستلزم الفاعل الذي هو النافع، و القابل

الَّذِي هُوَ صُورَةُ الْبَشَرِ الْعَنْصَرِيِّ، وَالْفِعْلُ وَالْإِنْفِعَالُ الَّذِي هُوَ النَفْخُ وَحَيَاةُ الصُّورَةِ، فَلِذَلِكَ قَبْلَ النَّفْسِ صُورُ الْعَالَمِ - أَيِ: وَجُودَاتِ الْأَكْوَانِ - كَمَا يَقْبَلُ نَفْسَ الْمُنْتَفَسِّ صُورَ الْحُرُوفِ وَالْكَلِمَاتِ.

وَبُظُهورِهَا يَحْصُلُ النَّفْسُ عَنْ كَرْبِ الرَّحْمَنِ، فَالنَّفْسُ لَهَا - أَيِ: لَصُورِ الْعَالَمِ - كَالْجَوْهَرِ الْهَيُولَانِيِّ لِلصُّورِ الْمُخْتَلِفَةِ، وَ لَيْسَ مَا يَسْتَلْزِمُهُ النَّفْسُ الرَّحْمَانِيَّ إِلَّا عَيْنَ الطَّبِيعَةِ - يَعْنِي: الطَّبِيعَةَ الْكَلِّيَّةَ - . وَهِيَ اسْمُ اللَّهِ «الْقَوِيَّ»، وَهِيَ الَّتِي لَا تَكُونُ أَفْعَالُهَا إِلَّا عَلَى وَتِيرَةٍ وَاحِدَةٍ - سِوَاءَ كَانَتْ مَعَ الشُّعُورِ أَوْ لَا مَعَهُ، فَإِنَّ الَّتِي لَا شُعُورَ مَعَهُ لَهُ شُعُورٌ فِي الْبَاطِنِ - .

فَالطَّبِيعَةُ الْكَلِّيَّةُ بِهَذَا الْمَعْنَى تَشْمَلُ الْأَرْوَاحَ الْمَجْرَدَةَ الْمَلَكُوتِيَّةَ وَالْقَوَى الْمُنْطَبِعَةَ فِي الْأَجْرَامِ؛ وَ يَسْمِيهَا الْإِشْرَاقِيُّونَ: «النُّورُ الْقَاهِرُ» [٢٥١]. ثُمَّ قَسَّمُوا الْأَنْوَارَ الْقَاهِرَةَ - أَيِ: الْقَوِيَّةَ فِي التَّأثيرِ - إِلَى قَسْمَيْنِ:

المفارقات،

وَأَصْحَابُ الْأَصْنَامِ.

وَالْمَفَارِقَاتُ: هُمُ الْمَلَأُ الْأَعْلَى، لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْجَبَرُوتِ وَالْمَلَكُوتِ لَا يَفْعَلُ مَا يَفْعَلُ إِلَّا عَلَى وَتِيرَةٍ وَاحِدَةٍ، وَ لَا يَفْعَلُ بَعْضُهُمْ أَفْعَالًا بَعْضٍ، كَمَا حَكَى اللَّهُ - تَعَالَى - عَنْهُمْ: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾ [٣٧/١٦٤].

وَأَصْحَابُ الْأَصْنَامِ هُمُ الْقَوَى الْمُنْطَبِعَةُ فِي الْجَوْهَرِ الْهَيُولَانِيِّ، وَ خَصَّصَهَا بِاسْمِ «الطَّبَائِعِ»، فَإِنَّ الطَّبِيعَةَ عِنْدَ الْفَلَّاسِفَةِ قُوَّةٌ سَارِيَّةٌ فِي جَمِيعِ الْأَجْسَامِ تَحَرَّكُهَا إِلَى الْكَمَالِ وَتَحْفَظُهَا مَا دَامَتْ تَحْمِلُ الْحَفْظَ؛ فَوَافِقُ وَجْدَانِ الشَّيْخِ وَ ذَوْقُهُ مَذْهَبُ الْإِشْرَاقِيِّينَ.

فَنَ الطَّبِيعَةُ الْكَلِّيَّةُ الْقَوَى الْمُنْطَبِعَةُ /SA165/ فِي الْأَجْسَامِ الْهَيُولَانِيَّةِ الْقَابِلَةِ لِلصُّورِ، وَ مِنْ لَوَازِمِ النَّفْسِ الرَّحْمَانِيَّةِ الطَّبِيعَةُ الْكَلِّيَّةُ، وَ هِيَ وَلَى الْعَالَمِ الْقَابِلَةُ - عَلَى مَا ذَكَرْنَا أَنَّ النَّفْسَ يَسْتَلْزِمُ الْفَوَاعِلَ وَالْقَوَابِلَ وَ لَهُ أَحَدِيَّتُهَا -، فَإِنَّ الْوُجُودَ الْإِضَافِيَّ الْمَطْلُوقَ صُورَةَ أَحَدِيَّةِ الْفَوَاعِلِ وَالْقَوَابِلِ حَتَّى تَصِيرَ الْجُمْلَةُ بِهِ مَوْجُودًا وَاحِدًا وَ كَلِمَةً هِيَ حُرُوفُهَا - كَالْحَيَوَانِ وَ النَّبَاتِ وَ سَائِرِ الْأَكْوَانِ - .

(فالعناصر صورةٌ من صور الطبيعة، و ما فوق العناصر و ما تولّد عنها فهو -
أيضاً - من صور الطبيعة، و هي الأرواح العلوية التي فوق السموات السبع^{٤٢٢}.
و أمّا أرواح السموات السبع و أعيانها فهي عنصريةٌ. فإنّها من دخان العناصر
المتولّد عنها).

هكذا مذهب الصوفية و أهل الشرع و كثيرٌ من الحكماء الإسلاميين و القدماء
الإشراقيين في كون السموات السبع^{٤٢٣} على هذا المذهب.

(و ما تكون عن كلّ سماءٍ من الملائكة) - أي: نفوسها المنطبعة - (فهو منها)، أي: من
العناصر، (فهم عنصريون و ما من فوقهم طبيعيتون. و لهذا وصفهم الله بالاختصاص -
أعني: الملاء الأعلى -، لأنّ الطبيعة متقابلةٌ).
هذا معلومٌ ممّا ذكرناه أنفاً.

و الاختصاص بين الملاء الأعلى إنّما هو لاختلاف نشأتهم، لأنّ الغالب على بعضهم صفة
القهر، و على البعض قوّة المحبة و صفتها، فتختلف مقتضيات نشأتهم، /MB76/ فيختصمون.
(و التقابل الذي في الأسماء الإلهية - التي هي النسب - إنّما أعطاه النفس^{٤٢٤}؛ أ
لاترى الذات الخارجة عن هذا الحكم كيف جاء فيها الغنى عن العالمين؟! فلهذا
خرج العالم على صورة من أوجدهم).

إنّما التقابل الذي في الأسماء /SB165/ أعطاه النفس - أي: الوجود -، لأنّ التقابل لا يكون
بين الأشياء العدمية و المعاني العلمية، فإنّ عيني الحرارة و البرودة و السواد و البياض في
العقل و العلم - أي: معانيها - يجتمع في ذهن الناس و لا تقابل، و الأسماء لا تتقابل إلّا في
صورها التي يتحقّق بها حقائق تلك النسب الأسماوية، و لولا وجوداتها بظهورها في الصور
لم تتقابل؛ و ذلك الظهور هو النفس الرحمانى^{٤٢٥}.

ولهذا ما كانت الإلهية بالأسماء غنيّة عن العالمين، إنّما الغني هو الذات الخارجة عن حكم
النفس. فلهذا خرج العالم على صورة من أوجدهم من الإله - أي: الحضرة الواحديّة
الأسماوية -.

(وليس) من أوجد أعيان العالم (إلا النفس الإلهي)، و الضمير المنسوب في
«أوجدهم» لد «عالم» باعتبار أعيانه - على التغليب -؛

٣ (وبما فيه من الحرارة علا) في الصور الأسمايّة الربانيّة؛

(و بما فيه من البرودة والرطوبة سفلى) في الصورة الكائنة من أجزاء العالم؛

(و بما فيه من اليبوسة ثبت و لم يتزلزل. فالرسوب للبرودة والرطوبة. ألا ترى

٦ الطبيب إذا أراد سقى دواءٍ لأحدٍ ينظر في قارورة مائه، فإذا رآه رسب علم أنّ
النضج قد كمل، فيسقيه الدواء ليسرع في النجح، و إنما يرسب لرطوبته وبرودته
الطبيعيّة).

٩ «النضج» عند الأطباء: تهيوّ المادّة للإندفاع، و لايسهل الاندفاع إلا بالسيلان الذي هو
بالرطوبة و التسفّل و النزول الذي هو بالبرودة. فإذا رسب القارورة علم أنّ الخلط سهل
الإندفاع، و لهذا قالت الأطباء: «إنّ القوّة الدافعة لا يتمكّن على فعلها إلا بمعونة البرودة»؛ و
المقصود: أنّ النفس - الذي هو الوجود الواحد - يقتضي التقابل بما يستلزمه من الجهتين
١٢ المختلفتين SA166/ في الأمر الواحد، و هو الطبيعة المقتضية للأمور المتضادّة.

(ثمّ إنّ هذا الشخص الإنساني عجن طينته بيده، و هما متقابلتان - و إن كانت كلتا

١٥ يديه يميناً -، فلاخفاء بما بينهما من الفرقان، و لم يكن إلاّ كونهما اثنتين - أعني:
يدين -، لأنّه لا يؤثّر في الطبيعة إلاّ ما يناسبها، فجاء باليدين).

و لما كانت الطبيعة مقتضيةً للتقابل كانت الأسماء الإلهيّة متقابلةً، لأنّه لا يؤثّر في الطبيعة

١٨ إلاّ ما يناسبها، فأخبر أنّ الله - تعالى - عجن طينة آدم - أي: الشخص الإنسانيّ - بيديه و
هما المتقابلتان من أسمائه.

و هما و إن كانتا كلتاهما يميناً - أي: متساويتين في القوّة^{٤٢٦} - فالفرق بينهما ظاهرٌ، فإنّ

٢١ الجلال و الجمال و القهر و اللطف و الغضب و الرضا لاخفاء في تقابلها؛ و كذا الفعل و
الإنفعال و الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة في الطبيعة، و لو لم يكن في تقابلها إلاّ
كونها اثنتين لكفى في تقابلها، فعبر عن كلّ متضادّين بـ: «اليدين».

(و لما أوجده باليدين سمّاه «بشراً»، للمباشرة اللائقة بذلك الجنب باليدين المضافتين إليه.

٣ و جعل ذلك من عنايته بهذا النوع الإنسانيّ، فقال لمن أبي عن السجود له: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ أُسْتَكْبَرْتَ﴾ - على من هو مثلك، يعني: عنصرياً - ﴿أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ [٣٨/٧٥] عن العنصر، ولست كذلك!).

٦ «المباشرة اللائقة بالجنب الإلهي باليدين» هو /MA77/ التوجّه نحوه بإيجاده بالأسماء المتقابلة، وذلك من كمال عنايته؛ ولهذا وُبِّخ إبليس بالامتناع من سجود من خلقه باليدين - أي: بالجمع بين الصفات المتقابلة فيه -، إشارةً منه - تعالى - إلى فضل من توجّه إليه في إيجاده باليدين /SB166/ على من ليس كذلك. ٩

(و يعني بـ: «العالين»: من علا بذاته عن أن يكون في نشأته النورية عنصرياً و إن كان طبيعياً، فما فضل الإنسان غيره من الأنواع العنصرية إلا بكونه بشراً من طين، فهو أفضل نوع من كلّ ما خلق من العناصر من غير مباشرة). ١٢

«العالون»: هم الملائكة المهيمون في سبحات جمال وجه الحق لفناء خلقيّتهم في حقّيتهم، لغلبة أحكام الوجوب في نشأتهم على أحكام الإمكان لنشأتهم النورية و فنائهم عن أنفسهم. فما فضل الإنسان غيره من الكائنات العنصرية بكونه نورياً، بل بكونه بشراً من طينٍ باشر الله خلقه باليدين، فهو أفضل من كلّ ما خلقه لا بالمباشرة - أي: باليد الواحدة بأن لا يجمع فيه بين المتقابلات، بل بالصفات المتماثلة فحسب! - . ١٥

١٨ (فالإنسان في الرتبة فوق الملائكة الأرضيّة و السماويّة، و الملائكة العالون خيرٌ من هذا النوع الإنسانيّ بالنصّ الإلهي).

أي: الإنسان الذي هو الحيوان، لاستهلاك الحقيقة في هذا النوع في الخلقيّة و النورية في الظلمة و الظهور بأنفسهم، بخلاف «العالين»؛ و «النصّ» قوله: ﴿أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ [٣٨/٧٥]. ٢١

(فن أراد أن يعرف النفس الإلهي فيعرف العالم، فإنّه من عرف نفسه فقد عرف

رَبِّهِ [٢٥٢] الَّذِي ظَهَرَ فِيهِ. أَي: الْعَالَمُ ظَهَرَ فِي نَفْسِ الرَّحْمَنِ الَّذِي نَفْسُ اللَّهِ - تَعَالَى - بِهِ
عَنِ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ مَا تَجَدَّه مِنْ عَدَمِ ظُهُورِ آثَارِهَا بِظُهُورِ آثَارِهَا.

٣ فَا مَتَنٌ^{٢٧} عَلَى نَفْسِهِ بِمَا أَوْجَدَهُ فِي نَفْسِهِ؛ فَأَوَّلُ أَثَرٍ كَانَ لِلنَّفْسِ إِنَّمَا كَانَ فِي ذَلِكَ
الْجَنَابِ، ثُمَّ لَمْ يَزَلِ الْأَمْرُ يَنْزِلُ بِتَنْفِيسِ الْعُمُومِ إِلَى آخِرِ مَا وَجَدَ).

إِنَّمَا عَلَّقَ مَعْرِفَةَ النَّفْسِ الْإِلَهِيَّةِ بِمَعْرِفَةِ الْعَالَمِ، لِأَنَّ الْعَالَمَ لَيْسَ إِلَّا ظُهُورَ صُورِ الْأَعْيَانِ، وَ
٦ ذَلِكَ الظُّهُورُ هُوَ النَّفْسُ.

وَعَلَّلَ /SA167/ التَّعْلِيقَ بِالْحَدِيثِ الْمَذْكُورِ، لِأَنَّ الْإِنْسَانَ هُوَ الْعَالَمُ الصَّغِيرَ، وَالْعَالَمُ هُوَ
الْإِنْسَانُ الْكَبِيرَ. فَكَمَا أَنَّ مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ أَنَّ رَبَّهُ هُوَ الَّذِي ظَهَرَ فِيهِ، فَكَذَلِكَ عَرَفَ أَنَّ
٩ الَّذِي ظَهَرَ فِي نَفْسِ الرَّحْمَنِ مِنَ الْعَالَمِ هُوَ الْأَسْمَاءُ الْإِلَهِيَّةُ الَّتِي نَفْسُ اللَّهِ - تَعَالَى - بِنَفْسِهِ عَنْهَا
كَرَبَهَا الَّذِي تَجَدَّه مِنْ عَدَمِ ظُهُورِ آثَارِهَا بِظُهُورِ آثَارِهَا فِي صُورِ الْعَالَمِ بِالنَّفْسِ.

فَا مَتَنٌ عَلَى نَفْسِهِ أَوَّلًا بِمَا أَوْجَدَهُ فِي نَفْسِهِ مِنْ صُورِ أَسْمَائِهِ - فَإِنَّ الْأَسْمَاءَ عَيْنَ ذَاتِهِ -،
١٢ فَالْأَمْتَانِ عَلَيْهَا بِظُهُورِ آثَارِهَا أَمْتَانُ مِنْهُ عَلَى نَفْسِهِ بِنَفْسِهِ.

فَأَوَّلُ أَثَرٍ كَانَ لِلنَّفْسِ إِنَّمَا كَانَ فِي الْجَنَابِ الْإِلَهِيِّ بِإِظْهَارِ أَسْمَائِهِ وَآثَارِهَا، ثُمَّ لَمْ يَزَلِ يَنْزِلُ
الْأَمْرُ مِنْ ظُهُورِ الْأَسْمَاءِ ثُمَّ الْآثَارِ - بَلِ الْأَسْمَاءُ بِالْآثَارِ - إِلَى آخِرِ مَا وَجَدَ، وَلَا آخِرَ لظُهُورِ
١٥ الْأَسْمَاءِ بِالْآثَارِ وَالْآثَارِ بِالْأَسْمَاءِ إِلَى مَا لَا يَتَنَاهَى.

و «مَا» فِي «مَا تَجَدَّه» مَوْصُولَةٌ مَنْصُوبَةٌ بِالْمَحَلِّ بِ «نَفْسٍ».

(فَالْكُلُّ فِي عَيْنِ النَّفْسِ كَالضُّوءِ فِي ذَاتِ الْغُلَسِ)

١٨ «الغلس»: ظِلْمَةُ آخِرِ اللَّيْلِ [٢٥٣]. أَي: صُورُ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْأَكْوَانِ وَالْآثَارِ وَالْأَعْيَانِ
الظَّاهِرَةِ فِي عِمَاءِ النَّفْسِ كَالضُّوءِ الْفَاشِي فِي ظِلْمَةِ آخِرِ اللَّيْلِ، فَإِنَّ الضُّوءَ يَظْهَرُ دُونَ الْغُلَسِ.
فَكَذَلِكَ يَظْهَرُ الْأَسْمَاءُ وَآثَارُهَا - أَيِ صُورِهَا - دُونَ النَّفْسِ، فَإِنَّ النَّفْسَ مَا هُوَ إِلَّا ظُهُورُ

٢١ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ.

(وَالْعِلْمُ بِالْبُرْهَانِ فِي
فَيْرَى الَّذِي قَدْ قُلْتُهُ
سَلَخَ النَّهَارَ لِمَنْ نَعَسَ
رُؤْيَا تَدُلُّ عَلَى /MB77/ النَّفْسِ)

يعني: أن العلم بالنفس و ما ذكر من لوازمه لا ينال إلا بالكشف، وأما العلم به من طريق البرهان بتركيب المقدمات و استنتاج النتائج فهو حال من نعس في وقت سلخ ضوء نهار الكشف عن ظلمة ليل الغفلة، فيرى /SB167/ رؤيا يعبرها ما قبله من النفس و لوازمه عند أهل الكشف. ٣

شبهه «العلم الفكري» من وراء حجابٍ بـ «الرؤيا» التي تدلّ التعبير على المعنى المكشوف بالتجلى. ٦

(فَيْرِيحُهُ عَنْ كُلِّ كَرْبٍ فِي تِلَاوَتِهِ «عَبَسَ»)

أي: فيريحه العلم المحاصل بالبرهان عن كل كرب و ضيق و عبوس^{٤٢٨} يجده في حال حجاب و تفكره فيه، اراحةً يظهر بها على وجهه سرّ قوله: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ * ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ﴾ [٣٩ - ٨٠/٣٨]؛ بعد عبوسه في تلاوته ﴿عَبَسَ وَ تَوَلَّى﴾ [٨٠/١] عند احتجابه. ٩

(وَلَقَدْ تَجَلَّى لِلَّذِي قَدْ جَاءَ فِي طَلَبِ الْقَبَسِ) ١٢

يعني: أن العلم البرهانيّ قد يفيد سرور الوجدان من وراء حجابٍ، وأما طالب الكشف فقد يتجلّى له جليّة الحق دائماً، كمن جاء في طلب القبس مجدداً في طلبه فتجلّى له حقيقة هذا السرّ الخفيّ عياناً - يعني: موسى بن عمران، عليه السلام-. ١٥

(فَرَأَاهُ نَاراً وَهُوَ نُو..... رُّ فِي الْمُلُوكِ وَ فِي الْعَسَسِ)

أي: تجلّى له نور وجهه في مثل النار على شجرة نفسه. و كان نور الأنوار - أي: نور الحق - المتجلّى في الكمل الواصلين السابقين الذين هم ملوك أهل الجنة و العمال في الأعمال الحجابيّة من السعداء و الأبرار، فإنّ ظهور^{٤٢٩} نوره و تجلّيه في الشريف الرفيع العلويّ كظهوره في الدنيّ الوضع السفليّ. ١٨

و التفاوت في المراتب بالكمال و النقصان إنّما يكون بحسب القوابل، وإلاّ فهو في الأوائل و الأواخر، والحقيقة واحدة! ٢١

(فَإِذَا فَهِمْتَ مَقَالَتِي فَاعْلَمْ بِأَنَّكَ مَبْتَسِسٌ)

و في النسخ: «تعلم» بحمل إذا على «إن»، كأنه قال: «فإن فهمت»! و في نسخة: «عرفت». أي: إن فهمت ما قلت لك فاعلم بأنك في وقوفك خلف الحجاب أو طلب أمرٍ سواه فقيرٌ مفلسٌ متحسّرٌ. /SA168/

(لَوْ كَانَ يَطْلُبُ غَيْرَ ذَا لَرَأَاهُ فِيهِ وَ مَا نَكَسَ)

أي: لو طلب موسى غير النار، لرأى الله في صورته. يعني: لما بلغ غاية جهده و طاقته في اللبّ تجلّى له الحقّ في صورة مطلوبة الجسمانيّ الضروري. وأنت - أيضاً! - لو لم تتعلّق همّتك بغير الحقّ و غلبت محبّتك إيّاه على محبّة الكلّ لتجلّى عليك في صورة ما أهمّك؛ و لو طلبت غيره و أحببته فأنت محجوبٌ عن الحقّ بمطلوبك. فطوبى لمن لم يعلّق بقلبه غير حبّ مولاه، و لا يطلب في قصده - طول عمره - إلّا إيّاه!

(و أمّا هذه الكلمة العيسويّة لما قام لها الحقّ في مقام «حتى نعلم» و «يعلم»، استفهمها عمّا نسب إليها «هل هو حقٌّ أم لا»؟، مع علمه الأوّل بهل وقع ذلك الأمر أم لا؟. فقال له: ﴿أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾؟ [٥/١١٦]، فلا بدّ في الأدب من الجواب للمستفهم، لأنّه لما تجلّى له في هذا المقام و في هذه الصورة اقتضت الحكمة الجواب في التفرقة بعين الجمع، فقال - و قدّم التنزيه -: ﴿سُبْحَانَكَ﴾ فحدّد بـ «الكاف» التي تقتضي المواجهة و الخطاب).

أي: لما تجلّى الحقّ للكلمة العيسويّة لتحقيق العلم المطلق في المتعيّن المقيّد - مع أنّ الحقيقة تقتضي وحدة المطلق و المقيّد و المستفهم و المستفهم -، قام لعيسى في مقام الاثنيّة و المخاطبة و انفراد كلّ منهما بتعيّنه ابتلاءً له بظهور علمه المطلق في المظهر العيسويّ مقيّداً بالإضافة، و هو مقام «حتى نعلم» و «يعلم» /MA78/. أي: حتى يظهر علمنا فيه و يعلم هو من حيث هو - لا من حيث هو نحن - مستفهماً إيّاه عمّا هو أعلم به منه ممّا نسب إليه، هل هو حقٌّ أم لا؟ ليظهر علمه - تعالى - في الصورة /SB168/ العيسويّة عند إجابته إيّاه بعين الجمع

صورة التفرقة، فيكون تعين عيسى عين تعينه - تعالى - في الصورة العيسوية و علمها المضاف إليه علمه.

٣ وهذه حكمة الإستفهام مع علمه بأنّ المستفهم عنه وقع أم لا؟ لأنه إذا قال له: ﴿أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ لم يكن لعيسى في رعاية أدب الحضرة بدٌّ من أن يجيبه.

٦ فاقتضت الحكمة التي ألقاها إلى عيسى أن يقدم التنزيه المطلق الدالّ على نفي التعدّد عن الإلهية، ودعوى الإلهية والغيرية مع رعاية أدب التجليّ بحسب الخطاب. والغيرية بإضافة «سبحان» إلى «الكاف»، فأفرده بالتنزيه و حدّده بإضافة بحكم تجليّ الخطاب في «أنت قلت»، فثبت في مقام التجليّ في جوابه، و حدّد الحقّ مجيباً في التفرقة بعين أحدية الجمع.

٩ ﴿مَا يَكُونُ لِي﴾ من حيث أنا لنفسي دونك ﴿أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي﴾ من حيث أنا متعين ﴿بِحَقٍّ﴾، أي: ما يقتضيه هويّتي و لاذاتي، ﴿إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ﴾، لأنّك أنت القائل - و من قال أمراً فقد علم ما قال -، و أنت اللسان الذي أتكلّم به - كما أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربّه في الخبر الإلهي فقال: «كنت لسانه الذي يتكلّم به» [٢٥٤] - فجعل هويّته عين لسان المتكلّم ونسب كلامه إلى عبده.

١٢ ثمّ تمّ العبد الصالح الجواب بقوله: ﴿تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي﴾ و المتكلّم الحقّ؛ ﴿وَلَا أَعْلَمُ مَا﴾ [٥/١١٦] فيها من كونها أنت.

١٨ (فنفى العلم عن هوية عيسى من حيث هويّته لا من حيث أنّه قائلٌ وذو أثر)، أي: القائل و المتكلّم هو الحقّ، ﴿إِنَّكَ أَنْتَ﴾، فجاء بالفصل و العبادات أكيداً للبيان و اعتماداً عليه، إذ لا يعلم الغيب إلّا الله).

٢١ يعني: أكّد الخطاب بالتفرقة SA169/ في عين الجمع بالفصل و العباد تحقيقاً لإفراد الحقّ من حيث تعينه في إطلاقه و فصله عن تعينه الشخصي، ليكون العلم - كلّ - منسوباً إليه في الإطلاق و التقييد و الجمع و الفرق، فإنّه هو «علام الغيوب».

(ففرّق و جمع، و وحد و كثر، و وسّع و ضيّق).

أي: «فرَّق» بإفراد المخاطب و تمييزه عن المخاطب؛

«و جمع» بجعل الحقّ متعيّناً في الصورة العيسويّة و في كلّ شيءٍ من العالم و في ذاته مطلقاً؛

٣

«و وحد» بهذا الجمع من حيث أحديته المطلقة؛

«و كثر» من حيث هذا الفرقان في المتعيّنات؛

«و ضيّق» بجعله كلّ واحدٍ على التعيين؛

٦

«و وسّع» من حيث شموله للكلّ من حيث هو كلّ.

(ثمّ قال متمماً للجواب: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ﴾، فنفى أولاً مشيراً إلى أنّه

ما هو ثمّ) - أي: نفى القول إشارةً إلى أنّ عيسى ما كان في الوجود عند القول -، (ثمّ أوجب

٩

القول أدباً مع المستفهم) أي: أثبتّه في قوله: ﴿إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ﴾.

(و لو لم يفعل كذلك لا تصف بعدم علم الحقائق، و حاشاه من ذلك!)، فقال: ﴿إِلَّا مَا

أَمَرْتَنِي بِهِ﴾ و أنت المتكلّم على لساني و أنت لساني.

١٢

فانظر إلى هذه التنبئة الروحيّة الإلهيّة ما ألطفها و أدقّها!) في قوله: «ما أمرتني به»

مع أنّه عينه، فأفرد الحقّ «بتاء» الكناية عن المخاطب، و حدّد نفسه و ميّزه من حيث

مأموريّته بـ «ياء» كناية المتكلّم.

١٥

(﴿أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ﴾، فجاء باسم «الله» لاختلاف العباد في العبادات و اختلاف

الشرائع. و لم يعيّن اسماً خاصّاً دون اسم، بل جاء بالاسم الجامع للكلّ.

ثمّ قال: ﴿رَبِّي وَ رَبُّكُمْ﴾ [٥/١١٧] و معلومٌ أنّ نسبته إلى موجودٍ ما بالربوبيّة

١٨

ليست عين نسبته إلى موجودٍ آخر، فلذلك فصلّ بقوله: ﴿رَبِّي وَ رَبُّكُمْ﴾

بالكنائتين - : كناية المتكلّم و كناية /SB169/ المخاطب - ﴿إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ﴾. فأثبت

/MB78/ نفسه مأموراً و ليست) - أي: المأموريّة - (سوى عبوديّته، إذ لا يؤمر إلا من

٢١

يتصوّر منه الامتثال و إن لم يفعل.

و لما كان الأمر ينزل بحكم المراتب لذلك ينصبغ كلّ من ظهر في مرتبةٍ ما بما

تعطيه حقيقة تلك المرتبة؛ فمرتبة المأمور لها حكمٌ يظهر في كلّ مأمور، و مرتبة الأمر

لها حكمٌ يبدو في كلِّ أمرٍ. فيقول الحقُّ: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، [٢/٤٣] فهو الأمرُ والمكلفُ المأمور، ويقول العبد: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي﴾ [٧/١٥١] فهو الأمرُ والحقُّ المأمور. فما يطلب الحقُّ من العبد بأمره هو بعينه يطلب العبد من الحقِّ بأمره) يعني: بالإجابة.

(و لهذا كان كلُّ دعاءٍ مجاباً ولا بدَّ!، و ^{٤٣٠} إن تأخر كما يتأخر بعضُ المكلفين ممن أقيم مخاطباً بإقامة الصلاة فلا يصلي في وقتٍ فيؤخر الامتثال و يصلي في وقتٍ آخر إن كان متمكناً من ذلك؛ فلا بدَّ من الإجابة ولو بالقصد.

ثمَّ قال: ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ﴾ - ولم يقل «على نفسي معهم»، كما قال: ﴿رَبِّي وَ رَبِّكُمْ﴾ - ﴿شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ﴾، لأنَّ الأنبياء شهداء على أممهم ماداموا فيهم. ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي﴾ - أي: رفعتني إليك و حجبته عني و حجبته عنهم - ﴿كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبُ عَلَيْهِمْ﴾ [٥/١١٧] في غير مادتي، بل في موادهم إذ كنت بصيرهم الذي يقتضي المراقبة؛ فشهود الإنسان نفسه شهود الحقِّ إياه.

و جعله بالاسم «الرقيب» لأنَّه جعل الشهود له) - أي: لنفسه - . فعظم الله - تعالى - ونزَّهه عن أن يشاركه في الاسم أدباً بعين شهودهم أنفسهم بالحقِّ ^{٤٣١}.

(فأراد أن يفصل بينه وبين ربِّه حتى يعلم أنَّه هو لكونه عبداً، وأنَّ الحقَّ هو الحقُّ لكونه ربّاً له، فجاء لنفسه بأنَّه شهيدٌ و في الحقِّ بأنَّه رقيبٌ. و قدّمهم في حقِّ نفسه فقال: ﴿عَلَيْهِمْ / SA170/ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ [٥/١١٧] إيثاراً لهم في التقدّم وأدباً) معهم؛ لأنَّ الحقَّ في أنفسهم شهيداً عليهم أيضاً و مع الحقِّ، فإنَّ التقديم يفيد معنى الاختصاص. أي: كنت عليهم خاصّةً شهيداً دون غيرهم، لأنَّه ليس في وسعي الشهادة على جميع الأمم، فما كنتُ شهيداً إلا على ما أشهدتني عليه. و أمّا أنت فكنت أنت الرقيب عليهم و عليّ و على كلِّ شيءٍ.

(و آخرهم في جانب الحقِّ عن الحقِّ في قوله: ﴿الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ لما يستحقّه الربُّ من التقدّم بالرتبة) و من الرقبة على كلِّ أحدٍ - كما ذكر - .



٣ (ثمّ اعلم! أنّ للحقّ «الرقيب» -: الاسم الذي جعله عيسى لنفسه -، وهو «الشهيد» في قوله ﴿عَلَيْهِمْ شَهِيدٌ﴾ فقال: ﴿وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [٥/١١٧]، فجاء بـ «كلّ» للعموم وبـ «شيءٍ» لكونه أنكر النكرات. وجاء بالاسم «الشهيد»، فهو الشهيد على كلّ مشهودٍ بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود (ففرّق في الشهادة - أيضاً - بينه وبين ربّه بأن خصّ شهادته بأنّها عليهم خاصّة دون غيرهم، وعمّم شهادة الحقّ كلّ شيءٍ).

٩ (فتبّه على أنّه - تعالى - هو الشهيد على قوم عيسى حين قال: ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ [٥/١١٧] فهي شهادة الحقّ في مادة عيسوية؛ كما ثبت أنّه لسانه وسمعه وبصره.

١٢ ثمّ قال كلمة عيسوية ومحمّدية؛
أما كونها عيسوية فإنّها قول عيسى بإخبار الله عنه في كتابه؛
وأما كونها محمّدية فلقوعها من محمّد - صلى الله عليه وسلم - بالمكان الذي وقعت منه) أي: لعلّ شأنها ورفعة مكانها عنده. (فقام بها ليلة كاملة يردّها لم يعدل إلى غيرها حتى طلع الفجر! ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ / SB170/ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [٥/١١٨]. و «هم» ضمير الغائب، كما أنّ «هو» ضمير الغائب - كما قال: ﴿هُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [٤٨/٢٥] بضمير الغائب -. فكان الغيب سترًا لهم عمّا يراد بالمشهود الحاضر. فقال: ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ﴾ بضمير الغائب وهو عين الحجاب الذي هم فيه عن الحقّ)، أي: /MA79/ حجابٌ بعين عيسى وحجابيتهم، فإنّهم إنّما حجّبوا بالصورة الشخصية المتعيّنة وحصروا الحقّ فيه بقولهم: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [٥/٧٢]
٢١ فكفروا، أي: ستروا وغابوا عن الحقّ المتعيّن فيه وفيهم وفي الكلّ من غير حصر، وذلك الحجاب والستر كان غيباً لهم.

- ٣ (فذكرهم الله قبل حضورهم) الحق المتجلى في الفرقان يوم الجمع و الفصل (حتى إذا حضروا تكون الخميرة قد تحكمت في العجين) - أي: من حيث أحديّة جمع العين - (فصيرته مثلها. ﴿فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ فأفرد الخطاب للتوحيد الذي كانوا عليه) في الحقيقة وإن كانوا لا يعلمون ذلك، فإنهم كانوا مشركين في زعمهم و معتقدتهم.
- ٦ (و لا ذلّة أعظم من ذلّة العبيد - لأنهم لا تصرف لهم في أنفسهم - ، فهم^{٤٣٢} بحكم ما يريده بهم سيدهم و لا شريك له فيهم، فإنه قال: ﴿عِبَادُكَ﴾ فأفرد.
- ٩ (و المراد بـ«العذاب»: إذلالهم، و لا أذلّ منهم - لكونهم عباداً - ، فذواتهم تقتضي أنهم أذلاء فلا تذللهم، فإنك لا تذللهم بأدون ممّا هم فيه من كونهم عبيداً؛ ﴿وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ﴾ [٥/١١٨] - أي: تسترهم عن إيقاع العذاب الذي يستحقونه بمخالفتهم، أي: تجعل لهم غفراً تسترهم عن ذلك و تمنعهم منه ﴿فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ﴾ [٥/١١٨] - أي^{٤٣٣}: المنيع / SA171/ الحمى - .
- ١٢ و هذا الاسم إذا أعطاه الحق لمن أعطاه من عباده تسمّى الحقّ بـ: «المعزّ» و المعطى له هذا الاسم بـ: «العزیز»، فيكون منيع الحمى عما يريد به المنتقم، و المعذب من الانتقام و العذاب.
- ١٥ و جاء بالفصل و العباد - أيضاً - تأكيداً للبيان، و لتكون الآية على مساق واحد في قوله: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ [٥/١٠٩]، و قوله: ﴿كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبُ عَلَيْهِمْ﴾. فجاء - أيضاً - : ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [٥/١١٨].
- ١٨ فكان سؤالاً من النبيّ - صلى الله عليه و سلّم - و إلحاحاً منه على ربّه في المسألة ليلته^{٤٣٤} الكاملة إلى طلوع الفجر فردّها طلباً^{٤٣٥} للإجابة [٢٥٥].
- ٢١ فلو سمع الإجابة في أوّل السؤال ما كرّر؛ فكان الحقّ يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب عرضاً مفصّلاً، فيقول له في كلّ عرضٍ و عينٍ عينٍ: ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾. فلورأى في ذلك العرض ما يوجب تقديم الحقّ و إثارة جنبه لدعا عليهم لا لهم، فاعرض عليه إلّا ما

استحقَّوا به ما تعطيه هذه الآية من التسليم لله والتعريض لعفوه).

«ما» في «ما تعطيه» بدلٌ من «ما استحقَّوا به»، أي: ما استحقَّوا به العفو ممَّا تعطيه هذه

الآية من التسليم لله و تفويض أمرهم إليه.

و حذف مفعول «استحقَّوا» لدلالة قوله «و التعريض لعفوه» عليه.

(وقد ورد أن الحقَّ إذا أحبَّ صوت عبده في دعائه إياه آخر الإجابة عنه حتَّى

يتكرَّر [٢٥٦]، ذلك منه حباً فيه لإعراضاً عنه؛ ولذلك جاء باسم «الحكيم»، و

«الحكيم»: هو الذي يضع الأشياء في مواضعها ولا يعدل بها عمَّا تفتضيه و تطلبه

/SB171/ حقائقها بصفاتها. «فالحكيم»: العليم بالترتيب) أي: فالحكيم هو العليم بترتيب

الأشياء.

(فكان - صَلَّى الله عليه و سلَّم - بترداده هذه الآية على علم عظيم من الله، فمن

تلا فهكذا يتلو) - أي: بالعلم و البكاء و التعريض و محافظة الأدب -، (و إلَّا فالسكوت

أولى به!).

و إذا وفقَّ الله عبداً إلى نطقٍ بأمرٍ ممَّا فاقَّقه إليه إلَّا وقد أراد إجابته فيه و قضاء

حاجته، فلا تستبطن أحدٌ ما يتضمَّن ما وفقَّ له. و ليثابر مثابرة رسول الله - صَلَّى

الله عليه و سلَّم - على هذه الآية في جميع أحواله، حتَّى يسمع بأذنه أو بسمعه، كيف

شئت أو كيف أسمعك الله الإجابة! . فإن جازاك بسؤال اللسان أسمعك بأذنك، و إن

جازاك بالمعنى أسمعك بسمعك).

و هذا غنيٌّ عن الشرح - و الله اعلم! - /MB79/

(فصل حكمة رحمانية في كلمة سليمانية)

- ٩ إنما خَصَّت «الكلمة السلیمانیة» بـ: «الحكمة الرحمانية»، لاختصاصه - عليه السلام - من عند الله بجميع أنواع الرحمة العامة والخاصة. فإن «الرحمة» إما ذاتية؛ أو صفاتية؛ وكل واحدةٍ منها إما عامة، أو خاصة.
- ١٢ وقد خصّه الله - تعالى - بالوجود التام على أكمل الوجوه، والاستعداد الكامل للولاية والنبوة من الرحمة الذاتية الخاصة والعامة.
- ١٥ و^{٤٣٦} بالموهب الظاهرة والباطنة، وأسبغ عليه نعمه الصورية والمعنوية، وسخر له العالم السفلي بما فيه من العناصر والمعادن والنبات والحيوان، والعالم العلوي بالإمدادات النورية والقهرية واللطفية من الرحمة الصفاتية الخاصة والعامة مما يطول تفصيلها - كالسلطنة الكاملة والملك العام /SA172/ بالتصرفات الشاملة في الأرض بالنبوء منها حيث شاء، و
- ١٨ الماء بالغوص والريح بالجري بأمره حيث شاء وكيف شاء، والنار بتسخير الشياطين النارية -. كما ذكر الله - تعالى - في مواضع من القرآن وحكى عنه قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنَظِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ * وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالْطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ [١٧ - ٢٧/١٦].
- ٢١ ولولم يسخر الله له العالم العلوي حتى يؤيده لما أطاعه الأكوان والشيطان، ولادان له الإنس والجنان.

- ٣ (﴿إِنَّهُ﴾ - يعني: الكتاب - ﴿مِنْ سُلَيْمَانَ وَ إِنَّهُ﴾ - أي: مضمونه - ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [٣٧/٣٠]. فأخذ بعض الناس في تقديم اسم سليمان على اسم الله [٢٥٧]، ولم يكن كذلك. وتكلموا في ذلك بما لا ينبغي مما لا يليق بمعرفة سليمان - عليه السلام - بربه!، وكيف يليق ما^{٤٣٧} قالوه وبلقيس تقول فيه: ﴿إِنِّي أُلْقِي إِلَيْكِ كِتَابَ كَرِيمٍ﴾ [٢٧/٢٩] أي: يكرم عليها).
- ٦ ذهب الشيخ - رضى الله عنه - إلى أن «إنه من سليمان» حكاية قول بلقيس لاحكاية المكتوب في الكتاب. و ذلك أن بلقيس لما ألقى إليها الكتاب قالت لقومها - و [أرثم^{٤٣٨}] الكتاب -: ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ﴾. فذلك قولها لا ما في طيّ الكتاب من المكتوب.
- ٩ وكذلك قوله ﴿وَ إِنَّهُ﴾ من قولها؛ أي: وإن مضمونه: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ * أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَأُتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ [٣١ - ٢٧/٣٠]، فما في الكتاب ليس إلا ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ * ... إلى قوله: ﴿مُسْلِمِينَ﴾.
- ١٢ وقد تأدّب مع الحقّ الذي في أعيان الطاعنين في سليمان حيث لم يستهم ولم يصرّح بتخطئتهم، بل قال: «أخذ بعض الناس ... و تكلموا بما لا يليق».
- ١٥ و معنى قوله: «و لم يكن كذلك»: و لم يقدّم سليمان اسمه على اسم الله - كما زعموا -.
- ١٨ /SB172/ ثم أنكر ما قالوا بقوله: «و كيف يليق ما قالوه و بلقيس تقول: ﴿إِنِّي أُلْقِي إِلَيْكِ كِتَابَ كَرِيمٍ﴾، فهي التي تقول: ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ﴾، لأنّ الضمير في «إنه» يرجع إلى «الكتاب» في قولها. و هذا واضح التفسير.
- و على ما قالوه ليس للضمير مذكور يعود إليه.
- ٢١ و فيه تعريضٌ بهم وبخطأهم، كأنه يقول: كيف يليق ما قالوه في حقّ سليمان من الطعن في كتابه و هم مسلمون و بلقيس وصفت كتابه بالكرم وأنه يكرم عليها و هى كافرة؟! فقولها: ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ﴾ بعد ذكر الكتاب بيان للمرسل، و قولها: ﴿وَ إِنَّهُ﴾ بيان لمضمون الكتاب و

هو ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ إلى آخره.

(وإنما حملهم على ذلك ربّما تمزيق كسرى كتاب رسول الله - صلى الله عليه و

سلم -، وما مزّقه حتّى قرأه كلّه وعرف مضمونه [٢٥٨]، فكذلك كانت تفعل بلقيس لو
لم توفّق لما وفّقت له؛ فلم تكن تحمى الكتاب عن الإخراق بجرمة صاحبه تقديم
اسمه - عليه السّلام - على اسم الله - تعالى -، ولا تأخيره عنه).

٦ هذا إقامة لعذرهم، أي: ربّما حملهم على ما قالوه تمزيق كسرى كتاب رسول الله - صلى
الله عليه وسلم -.

وقوله: «و ما مزّقه» بيانٌ لضعف عذرهم، فإنّ كسرى /MA80/ إنما مزّق كتاب رسول

٩ الله بعد ما قرأه وعرف أنّ مضمونه دعوته إلى خلاف دينه و معتقده، وقد قدّم فيه اسم الله و
اسم رسول الله على اسمه، فغاضه ذلك فزّقه! و أمّا بلقيس فوقّها الله - تعالى - لما قرأت
الكتاب، فأمنت باطناً و قالت لقومها: «إنّه كتابٌ كريمٌ من سلطانٍ عظيمٍ». فلو لم توفّق لما
١٢ وفّقت له لمزّقته سواء قدّم فيه اسم سليمان على اسم الله أو آخر عنه، فلم يكن تقديم اسمه
حامياً للكتاب عن الإخراق بسبب حرمة صاحبه، ولا تأخيره؛ فلم يكن لما قالوه وجهٌ.

(فأتى سليمان بالرحمتين: رحمة الإمتنان، و رحمة الوجوب، اللتان هما:

١٥ «الرحمن الرحيم») أي: فضّل ما في اسم الله من أحديّة جمع الأسماء بـ «الرحمن» الدالّ على
رحمة الإمتنان لعموم الرحمة الرحمانيّة للكلّ - من حيث إنّ «الرحمن» هو الحقّ باعتبار كونه
عين الوجود العامّ للعالمين -، فعمّ بهذه الرحمة الذاتيّة جميع الأسماء و الحقائق. فهي رحمة
١٨ الإمتنان التي لا يخلو عنها شيءٌ، كما قال: ﴿وَسَعَتْ رَحْمَتِي كُلَّ شَيْءٍ﴾ [٧/١٥٦] حتّى
وسعت أسمائه، فإنّها عين ذاته - كعلمه -، كما قال على لسان الملائكة: ﴿رَبَّنَا وَسَعْتَ كُلَّ
شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [٤٠/٧]. و لهذا قال الإمام المحقّق جعفر بن محمّد الصادق - عليهما
السّلام -: «الرحمن اسمٌ خاصٌّ - أي: بالله تعالى - بصفةٍ عامّةٍ»، أي: صفةٌ له شاملةٌ للكلّ،
٢١ لأنّه لا يمكن غيره أن يسع الكلّ.

و بـ «الرحيم» الدالّ على رحمة الوجوب لخصوص الرحمة الرحيميّة بما يقتضي

- الاستعداد بعد الوجود؛ فالأعيان بالتجلي الذاتي مرحومة بالرحمة الرحمانية - أي: التجلي الذاتي من الفيض الأقدس - ، دون الرحيمية، فإنها بعد الاستعداد؛ ولهذا قال الإمام: «الرحيم اسمٌ عامٌ - أي: مشتركٌ لفظاً بين الحقّ والخلق - بصفةٍ خاصّةٍ» [٢٥٩] بمن يستعدّ.
- ٣ فإنّ الكمال - الذي هو مقتضى الاستعداد بعد الوجود - لا بدّ من وقوعه إمّا بواسطة «الهادي» و «المُرشد» و «المعلّم» من أسماء الله، أو «الملك» أو «الإنسان» اللذان هما صورتان ٤٣٩ للأسماء ٤٤٠ أيضاً.
- ٦ (فامتّن بـ «الرحمن» و أوجب بـ «الرحيم»). و هذا الوجوب من الامتنان، فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمّن. فإنّه كتب على نفسه الرحمة - سبحانه - ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحقّ من الأعمال التي يأتي بها هذا العبد، حقّاً على الله أوجبه له على نفسه يستحقّ /SB173/ بها هذه الرحمة - أعني: رحمة الوجوب - . فامتّن على الكلّ بالرحمن - أي بتعميم الرحمة في قوله: ﴿رَحْمَتِي وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ - و أوجبها في قوله: ﴿فَسَأْ كُتِبَهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾.
- ٩
- و قوله: «سبقت رحمتي غضبي» [٢٦٠] امتنانٌ أيضاً على الكلّ بإيجاب الرحمة لهم على نفسه. و هو معنى قوله: «فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمّن»، يعني: دخول الخاصّ تحت العامّ، لأنّه إنّما أوجب الرحمة السابقة على الغضب في قوله: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [٦/١٢] ليكون للعبد - بما ذكره من الأعمال التي أوجدها الله على يده وأجراها عليه تلك الرحمة و ذلك الثواب الذي وعده على تلك الأعمال - حقّاً له على الله أوجبه على نفسه له بسبب الكتابة عليها امتناناً يستحقّ ذلك العبد بها هذه الرحمة. فذلك وجوبٌ في
- ١٥
- ١٨ ضمن الامتنان، إذ الكتابة على نفسه امتنانٌ.
- (و من كان من العبيد بهذه المثابة فإنّه يعلم من هو العامل منه) - و في نسخة: «العامل به» - . أي: و من كان من العبيد مستحقّاً لرحمة الوجوب بالتقوى و العمل الصالح يعلم أنّ الله هو العامل بهذا العبد أو ٤٤١ من هذا العبد هذه الأعمال التي تستدعي هذه الرحمة على سبيل المجازاة بما يناسبها، فإنّ هذا العلم من أعلى مراتب التقوى.
- ٢١

- (و العمل منقسمٌ على ثمانية أعضاء من الإنسان، وقد أخبر /MB80/ الحقّ - تعالى - أنّه هويّة كلّ عضوٍ منها، فلم يكن العامل غير الحقّ و الصورة للعبد و الهويّة مندرجةً فيه - أي: في اسمه لا غير -)، يعني: هوية العبد هو حقيقة الله أدرجت في اسمه، و العبد اسمٌ لله و هويّته المسماة به هو الله. /SA174/
- (لأنّه - تعالى - عين ما ظهر؛ و سمّي «خلقاً» و به كان الاسم الظاهر و الآخر للعبد، و بكونه لم يكن ثمّ كان)؛ أي: و بسبب إنّ هذا العبد لم يكن ثمّ كان تحقّق بالآخريّة من هذه الحيثيّة، فهو «الآخر»، و في مادّته تسمّى الله بـ «الآخر».
- (و بتوقّف ظهوره عليه و صدور العمل منه كان الاسم «الباطن» و «الأوّل»)
- أي: بتوقّف وجود العبد على الله الموجد له و من حيث إنّ الأعمال الصادرة^{٤٤٢} من العبد ظاهراً صادرةً عن الحقّ باطناً في الحقيقة^{٤٤٣} تحقّق للحقّ الاسم «الأوّل» و «الباطن» من غيب هويّة العبد، فإنّ الحقّ هو العامل به و فيه.
- (فإذا رأيت الخلق رأيت الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن. و هذه معرفةٌ لا يغيب عنها سليمان - عليه السّلام - . بل هي من الملك الّذي لا ينبغي لأحدٍ من بعده - يعني: الظهور به في عالم الشهادة -).
- يعني: إنّ سليمان كان عارفاً بأنّ الله هو العامل بسليمان و غيره ما يصدر عنه من الأعمال و التصرفات و التسخيرات، و لو لم يشهد أنّ الله عينه و جميع قواه و جوارحه لما تأقّى له هذا السلطان و الحكم الكلّي.
- (فقد أوتي محمّداً - عليه الصّلاة و السّلام - ما أوتيّه سليمان و ما ظهر به، فكأنّه الله تمكين قهرٍ من العفريت الّذي جاءه بالليل ليفتك به) - و في نسخةٍ: ليضلّ به -، (فهمّ بأخذه و ربطه بساريةٍ من سوارى المسجد حتّى يصبح فيلعب به ولدان المدينة، فذكر دعوة سليمان - عليه السّلام - فردّه خاسئاً [٢٦١]، فلم يظهر - عليه الصّلاة و السّلام - بما أقدر عليه و ظهر بذلك سليمان.
- ثمّ قوله: ﴿مُلْكاً﴾ [٢/٢٤٦] فلم يعمّ، فعلمنا أنّه يريد ملكاً مّا و رأيناه قد شورك

في كل جزءٍ جزءٍ من الملك الذي أعطاه الله، فعلمنا أنه ما اختصّ إلا بالمجموع من ذلك، وبحديث العفريت /SB174/ إنه ما اختصّ إلا بالظهور؛ وقد يختصّ بالمجموع والظهور. ٣

ولو لم يقل - صلى الله عليه وسلم - في حديث العفريت: «فأمكنني الله منه» لقلنا أنه لما هم بأخذه ذكره الله دعوة سليمان، ليعلم أنه لا يقدره الله على أخذه، فردّه الله خاسئاً. فلما قال: «فأمكنني الله منه» علمنا أن الله - تعالى - قد وهبه التصرف فيه، ثم إن الله ذكره، فتذكر دعوة سليمان فتأدّب معه^{٤٤٤}. فعلمنا من هذا أن الذي لا ينبغي لأحدٍ من الخلق بعد سليمان الظهور بذلك في العموم). وكلّ هذا ظاهرٌ. ٦

(وليس غرضنا من هذه المسألة إلا الكلام والتنبيه على الرحمتين اللتين ذكرهما سليمان في الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب: «الرحمن الرحيم»، فقيّد رحمة الوجوب) - في قوله: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ [٧/١٥٦] - (وأطلق رحمة الامتنان في قوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [٧/١٥٦] حتى الأسماء الإلهية - أعني: حقائق النسب -). ٩

أي: التي يمتاز بها كلّ اسمٍ بخصوصيّةٍ من الآخر. فإنّ للأسماء مدلولين: أحدهما: هذه الخصوصيّة، ١٥

والثاني: الذات من حيث هي، فإنّ كلّ اسمٍ هو الذات عينها والذات عينه، فلا يطلق عليه بهذا الاعتبار أنه مرحومٌ، و يطلق على خصوصيّة - أي: الحقيقة المميّزة - أنها مرحومةٌ، فالرحومة هي حقائق النسب الداخلة تحت عموم «كلّ شيءٍ». ١٨

وهي على وجهين: أحدهما المعاني التي هي أمورٌ اعتباريّةٌ و تعيّناتٌ لا تحقّق لها في الأعيان إلا بالعلم والرحمة الذاتيّة، فإنّها نسبٌ للذات - كالحياة والعلم والقدرة وسائر معاني /MA81/ الصفات المنسوبة إليه -؛ ٢١

والثاني نسب هذه النسب إلى الحقّ الواحد الأحد - كالحياة والعالمية /SA175/ والقادرية وأمثالها -، فهي التي وسعتها رحمة الامتنان مع العالمين.

- (فامتَنَّ عليها بنا، فنحن نتيجة رحمة الامتنان بالأسماء الإلهية والنسب الربانية).
- أي: فامتَنَّ على الأسماء بوجودنا - يعني: الكَمَل من نوع الإنسان -، فإنَّ الله أكرم آدم بتعليم الأسماء وجعله وبنيه مظاهرها ومظاهر النسب - أي: حقائق الأسماء من الصفات -.
- ٣ فنحن - أي: الكَمَل من هذا النوع - نتيجة الرحمة الذاتية الرحمانية التي هي رحمة الإمتنان، وبنا رحم الأسماء فأوجدها.
- ٦ (ثمَّ أوجبها على نفسه بظهورنا لنا) أي: بعرفتنا أنفسنا، فإنَّها رحمةٌ رحيميةٌ وجوبيةٌ. (وأعلمنا أنَّه هو يتنازلنا علم أنَّه ما أوجبها على نفسه إلَّا لنفسه. فما خرجت الرحمة عنه) فهو الراحم والمرحوم.
- ٩ (فعلى من امتَنَّ وما ثمَّ إلَّا هو؟! إلَّا أنَّه لا بدَّ من حكم لسان التفصيل لما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم - حتَّى يقال: إنَّ هذا أعلم من هذا - مع أحدية العين)، فالتفاضل بالظهور والخفاء بحسب تفاضل^{٤٥} الاستعدادات في المظاهر، لأنَّ العين الواحدة في كلِّ مظهرٍ هي أصفى وأتمَّ استعداداً وجلاءً كان أظهر كمالاً وجمالاً.
- ١٢ (و معناه معنى نقض تعلُّق الإرادة عن تعلُّق العلم)، فإنَّ العلم في التعلُّق بالشيء متحكِّم على الإرادة، والإرادة متحكِّمة على القدرة، دون العكس. أ لا ترى أنَّ العلم ما لم يعيَّن الإرادة لم تتعلَّق بالشيء، والإرادة ما لم تخصَّص القدرة وتحكم عليها بالتعيين لم تتعلَّق، ولا حكم للقدرة على الإرادة ولا للإرادة على العلم، ويستتبع العلم الإرادة والإرادة القدرة، دون العكس.
- ١٨ (فهذه مفاضلة في الصفات الإلهية)، فإنَّ العلم أكمل من الإرادة، فمن تجلَّى الله له بصفة العلم حتَّى انكشف له العلم اللدنيَّ كان أكمل ممَّن تحقَّق بإرادة الله، لفناء إرادته في إرادة الحقِّ؛ فحصل له مقام الرضا.
- ٢١ (و كمال تعلُّق الإرادة وفضلها وزيادتها على تعلُّق القدرة، وكذلك السمع الإلهي والبصر. وجميع الأسماء الإلهية على درجاتٍ في تفاضل بعضها على بعض. كذلك تفاضل ما ظهر في الخلق من أن يقال: هذا أعلم /SB175/ من هذا مع

أحدية العين.

و كما أن كل اسم إلهي إذا قدّمته سمّيته بجميع الأسماء ونعتّه بها) لأنك ما قدّمته إلا لعمومه و شرفه، فيتلوّه تابعه - كالرحمن بالنسبة إلى الرحيم -، (كذلك فيما ظهر من الخلق فيه أهلية كل ما فوَضِلَ به) أي: قوّة قبوله.

(فكل جزء من العالم مجموع العالم - أي: هو قابلٌ لحقائق منفردات،) و في نسخة: «متفرّقات» (العالم - كلّهُ. فلا يقدح قولنا: إن زيدا دون عمرو في العلم أن تكون هويّة الحقّ عين زيد و عمرو، و تكون في عمرو أكمل منه في زيد و أعلم، كما تفاضلت الأسماء الإلهيّة وليست غير الحقّ.

فهو - تعالى - من حيث هو عالم أعمّ في التعلّق من حيث ما هو مريدٌ و قادرٌ، و هو هو ليس غيره.

فلا تعلمه - يا وليّ! - هنا و تجهله هنا و تنفيه هنا و تثبته هنا إلا أن أثبتّه بالوجه الذي أثبت نفسه، و نفيته عن كذا بالوجه الذي نفى نفسه، كآية الجامعة للنفي و الإثبات في حقّه حين قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنفى، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [٤٢/١١]، فأثبت بصفة تعمّ كلّ سامع بصيرٍ من حيوانٍ. و ما ثمّ إلا حيوانٌ، إلا أنّه بطن في الدنيا عن إدراك بعض الناس و ظهر في الآخرة لكلّ الناس، فإنّها الدار (الحيوان).

لما تحقّق أنّ الحقّ - تعالى - هو عين الوجود المطلق و أنّ حياته و علمه /MB81/ و سائر صفاته هي عين ذاته، فحيث كان الوجود كان العلم و الحياة و سائر الصفات، إلا أنّ المظاهر - كما ذكر - متفاوتة في الصفاء و الكدورة^{٤٤٦} و الجلاء و عدمه - أي: الاعتدال و عدمه -. فما كان أصفى و أجلى و أعدل ظهر فيها الحياة و الإدراك، فسُمّي «حيواناً»؛ و ما كان أكدر و أصدأ و أبعد عن الاعتدال ظهر فيه الوجود الذي هو أعمّ أنواع /SA176/ الرحمة الذاتيّة، و بطن الحياء و العلم - لعدم قبول المحلّ لظهور ذلك -، فلم يسمّ «حيواناً» عرفاً، بل «جماداً» أو «نباتاً».

و ذلك لاحتجاب أهل الحجاب عن الحقائق و عدم نفوذ بصائرهم في البواطن. و أمّا المحققون من أهل الكشف فهم الذين اطلعهم الله على الحقائق فلم يحتجبوا عن البواطن للطف بصائرهم، فهم يعرفون أنّ الكلّ حيوانٌ. و كذلك في الآخرة عند كشف الغطاء عن أعين المحجوبين و رفع الستر عن أبصارهم عمّت المعرفة، و عرف الكلّ أنّ الكلّ حيوانٌ، لأنّها دار الحيوان!.

٦ (و كذلك الدنيا، إلّا أنّ حياتها مستورةٌ عن بعض العباد ليظهر الاختصاص و المفاضلة بين عباد الله بما يدركونه من حقائق العالم، فمن عمّ إدراكه كان الحقّ فيه أظهر في الحكم ممّن ليس له ذلك العموم، فلا تحجب بالتفاضل و تقول: «لا يصحّ كلام من يقول: إنّ الخلق هويّة الحقّ» بعد ما أريتك التفاضل في الاسماء الإلهيّة التي لا تشكّ أنت أنّها هي الحقّ و مدلولها المسمّى بها و ليس إلّا الله).

«فلا تحجب»: نهْيٌ، و «تقول»: حالٌ على أنّها جملةٌ إسميّة؛ أي: و أنت تقول.

١٢ (ثمّ إنّ كيف يقدّم سليمان اسمه على اسم الله - كما زعموا - و هو من جملة من أوجده الرحمة، فلا بدّ أن يتقدّم «الرحمن» «الرحيم» ليصحّ استناد المرحوم. هذا عكس الحقائق -: تقديم من يستحقّ التأخير و تأخير من يستحقّ التقديم في الموضع الذي يستحقّه -).

أي: لما تحقّق التفاضل بين الأسماء امتنع عادةً أن يقدّم سليمان اسمه على اسم الله، مع أنّ سليمان -: اسمٌ إلهيٌّ أوجده الرحمة الرحمانية مقيّداً بالمادّة السليمانية - من جملة مظاهر

١٨ SB176/ اسم الرحمن المطلق، عارفٌ بذلك، فلا يقدّم المطلق على المقيّد كما لا يتقدّم الرحيم على الرحمن، لأنّ «الرحمن» - الذي أوجد سليمان و أظهر عموم حكم سلطته على العالم - يستحقّ التقديم بالذات على من أوجدهم - ممّن سليمان من جملتهم -، فلا يليق بكمال علم سليمان و معرفته تأخيره؛ سيّما في موضع الاستحقاق - الذي هو أوّل الكلام و صدر الكتاب و مفتتح الدعوة إلى الحقّ! -.

(و من حكمة بلقيس و علوّ علمها كونها لم تذكر من ألقى إليها الكتاب، و ما عملت

- ٣ ذلك إلا لتعلم أصحابها أن^{٤٤٧} لها اتّصلاً إلى أمورٍ لا يعلمون طريقها.
- و هذا من التدبير الإلهي في الملك، لأنّه إذا جهل طريق الإخبار الواصل للملك^{٤٤٨}
- خاف أهل الدولة على أنفسهم في تصرّفاتهم، فلا يتصرّفون إلا في أمرٍ إذا وصل إلى سلطانهم عنهم يأمنون غائلة ذلك التصرّف. فلو تعيّن لهم على يدي من تصل الأخبار إلى ملكهم لصانعوه و أعظموا له الرشا حتى يفعلوا ما يريدون و لا يصل ذلك إلى ملكهم. فكان قولها: ﴿أَتَيَ إِلَيَّ﴾ [٢٧/٢٩] و لم تسم «مَن ألقاه» سياسةً منها أورثت الحذر منها في أهل مملكتها و خواصّ مدبريها.
- و بهذا استحقّت التقدّم عليهم! هذا غنيٌّ عن الشرح.

- ١٢ (و أمّا فضل العالم من الصنف الإنسانيّ على العالم من الجنّ بأسرار التصريف و خواصّ الأشياء، فعلومٌ بالقدر الزماني؛ فإنّ رجوع الطّرف إلى الناظر به أسرع من قيام القائم من مجلسه، لأنّ حركة البصر في الإدراك إلى ما يدركه أسرع من حركة الجسم فيا /MA82/ يتحرّك منه. فإنّ الزمان الذي يتحرّك فيه البصر عين الزمان الذي يتعلّق بمصره مع بُعد المسافة بين الناظر و المنظور؛ فإنّ زمان فتح البصر زمان تعلّقه بفلك الكواكب الثابتة، و زمان /SA177/ رجوع طرفه إليه عين زمان عدم إدراكه. و القيام من مقام الإنسان ليس كذلك - أي: ليس^{٤٤٩} له هذه السرعة -. فكان آصف بن برخيا أتمّ في العمل من الجنّ، فكان عين قول آصف بن برخيا عين الفعل في الزمان الواحد.

- ٢١ فرأى في ذلك الزمان بعينه سليمان عرش بلقيس مستقرّاً عنده لئلا يتخيّل أنّه أدركه و هو في مكانه من غير انتقال).

«عالم الإنس» هو: «آصف بن برخيا» [٢٦٢]. و هو مع فنون علومه كان مؤيِّداً من عند الله معاناً من عالم القدرة بإذن الله و تأييده، أعطاه الله التصرّف في عالم الكون و الفساد بالهمة و

القوة الملكوتية، فتصوّف في عرش بلقيس بخلع صورته عن مادّته في سبأ وإيجاده عند سليمان، فإنّ النقل بالحركة أسرع من ارتداد طرف الناظر إليه محالاً. إذ النقل زمانيٌّ، وحركة البصر نحو المبصر و عنه آتيةٌ - لوقوع الإبصار مع فتح البصر في وقتٍ واحدٍ - .

٣

فإذن ليس حصول عرش بلقيس عند سليمان بالنقل من مكان إلى مكانٍ، ولا بانكشاف صورته على سليمان في مكانه، لقوله: ﴿فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ﴾. فلم يبق إلاّ أنّه كان بالتصوّف الإلهي من عالم الأيد و القدرة، فكان وقت قول آصف: ﴿أَنَا إِتَيْكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [٢٧/٤٠] عين وقت انعدام العرش في سبأ وإيجاده عند سليمان.

٦

و هذا التصوّف أعلى مراتب التصوّف الذي خصّ الله به من شاء من عباده و أقدره عليه. و ما كان ذلك إلاّ كرامةً لسليمان حيث وهب الله - تعالى - لبعض أصحابه و أحد خاصّته هذا التصوّف العظيم.

١

و هو من كمال العلم بالخلق الجديد، فإنّ الفيض الوجودي و النفس الرحمانيّ دائم السريان /SB177/ والجريان في الأكوان - كالماء الجاري في النهر، فإنّه على الاتّصال يتجدّد على الدوام - . فكَذلك تعيّنات الوجود الحقّ في صور^{٤٥٠} الأعيان الثابتة في العلم القديم لا يزال يتجدّد على الاتّصال، فقد ينخلع التعيّن الأوّل الوجودي عن بعض الأعيان في بعض المواضع، و يتّصل به الذي يعقبه في موضعٍ آخر، و ما ذلك إلاّ ظهور العين العلميّ في هذا الموضع و اختفاؤه في الموضع الأوّل مع كون العين بحاله في العلم و عالم الغيب.

٢

ولما كان آصف عارفاً بهذا المعنى معتنياً به من عند الله مخصوصاً منه^{٤٥١} بالتصوّف في

٨

الوجود الكونيّ، و قد أثر الله - تعالى - سليمان بصحبته و آزره و قوّاه بمعونته إكراماً له وإتماماً لنعمته عليه في تسخير الجنّ و الإنس و الطير و الوحوش^{٤٥٢} و إعلاءً لقدره و إعظاماً لملكه، سلّط الغيرة على آصف فغار على سليمان و ملكه الذي آتاه من أن يتوهم الجنّ أن

١

تصرّفهم - الذي اعطاهم الله - أعلى و أتمّ من تصرّف سليمان و ذويه. فأعلمهم أنّ الملك و التصرّف - الذي أعطى على بعض أصحابه من خوارق العادات - أعلى و أتمّ من الذي خصّ الجنّ به من الأعمال الشاقة الخارجة عن قوّة البشر، و الخارقة للعادة بحسب الفكر و النظر.

- و اعلم! أنَّ الجنَّ أرواحٌ قويَّةٌ متجسِّدةٌ في أجرامٍ لطيفةٍ يغلب عليها الجوهر الناريّ و الهوائي كما غلب علينا الجوهر الأرضي و المائي، و للطاقة جواهر أجسادهم و قوَّة أرواحهم
- ٣ أقدرهم الله على التشكُّل بأشكالٍ مختلفةٍ، و التمكن من حركاتٍ /MB82/ سريعةٍ و أعمالٍ من وسع البشر متجاوزة؛ كالملائكة، إلَّا أنَّها سفليَّةٌ و الملائكة /SA178/ علويَّةٌ - و الله أعلم! -.
- و الزمان في قول الشيخ - قدس الله روحه -: «فإنَّ الزمان الَّذي يتحرَّك فيه البصر عين
- ٦ الزمان الَّذي يتعلَّق بمبصره»، و في قوله: «فإنَّ زمان فتح البصر زمان تعلَّقه بفلك الكواكب الثابتة» - و كلَّ زمانٍ استعمله في الفصل المتقدِّم - بمعنى: «الآن» الَّذي أوردناه في الشرح. و هو الزمان الَّذي لا يقبل الانقسام في الخارج - لصغره -، و يقبله في الوهم المسمَّى «الزمان الحاضر»؛ لا الَّذي هو نهاية الماضي و بداية المستقبل، فإنَّ ذلك عدميٌّ و هذا وجوديٌّ.
- ٩ و لفظ «الآن» يطلق عليهما بالاشتراك اللفظي.
- (و لم يكن عندنا باتِّحاد الزمان انتقالٌ) - أي: لم يكن أن يكون مع اتِّحاد زمان قول
- ١٢ آصف و رؤية سليمان عرش بلقيس مستقرّاً عنده و عدمه في سبأ انتقالٌ، إذ لا بدّ للإنتقال من زمانٍ يتخلَّل وجوده في سبأ و كونه عند سليمان.
- (و إنما كان إعدامٌ و إيجابٌ من حيث لا يشعر أحدٌ بذلك إلَّا من عرفه؛ و هو قوله -
- ١٥ تعالى -: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [٥٠/١٥]. «و هو» أي: عدم شعور الناس بإعدامه و إيجابه معنى قوله - تعالى -: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾.
- (و لا يمضي عليهم وقتٌ لا يرون فيه ما هم راؤون له)؛ بيانٌ للبس، أي: يتخلَّل زمانٌ بين عدمه و وجوده حتَّى يروا فيه عدمه، بل كان وجوده متّصلاً لم يحسّوا بعدمه وقتاً
- ١٨ مّا. و كذلك في كلّ شيءٍ من العالم لا يحسّون وقتاً مّا بعدمٍ بين الخلقين المتعاقبين، بل يرون وجوداً واحداً كما ترى.
- ٢١ (و إذا كان كما ذكرناه فكان زمان عدمه - أعني: عدم العرش - من مكانه عين وجوده عند سليمان) أي: عين زمان وجوده، (من تجديد الخلق مع الأنفاس. و لا علم لأحدٍ بهذا القدر، بل الإنسان لا يشعر به من نفسه /SB178/ أنّه في كلّ نفسٍ لا يكون

ثمّ يكون) لاقتضاء إمكانه مع قطع النظر عن موجدّه عدمه كلّ وقتٍ على الدوام، و اقتضاء التجلّي الدائم الذاتيّ وجوده، بل اقتضاء التجلّيات الفعاليّة الأسمايّة على الاتّصال دائماً تكوينه بعد العدم في زمانٍ واحدٍ من غير قبليّةٍ و لابعديّةٍ زمانيّةٍ يحسّ بهما، بل عقليّةٍ معنويّةٍ. لأنّ هناك عدماً دائماً مستمراً باقتضاء العين الممكنة، و وجوداً دائماً مستمراً بتجلّي الذات الأحديّة، و شؤوناً و تعيّناتٍ متعاقبةٍ مع الأنفاس باقتضاء التجلّي الأسامي^{٤٥٣}، فإنّ المشخصات المعيّنة لهذا الوجود المعيّن تتجدّد مع الآنات.

(ولا تقل «ثمّ» تقتضي [المهلة^{٤٥٤}] أي: لا تقل إنّ لفظة «ثمّ» تقتضي الزمان المتراخي، فليس ذلك بصحيح، و إنّما تقتضي تقدّم الرتبة العليّة عند العرب في مواضع مخصوصة [٢٦٣] - كقول الشاعر:

«كَهْزُ الرَّدِيِّنيّ ثُمَّ أَضْطَرَبُ» [٢٦٤]

و زمان الهزّ عين زمان اضطراب المهزوز بلا شكّ. و قد جاء بـ «ثمّ» و لامهلة - . كذلك تجديد الخلق مع الأنفاس زمان العدم زمان وجود المثل، كتجديد الأعراض في دليل الأشاعرة. فإنّ مسألة حصول عرش بلقيس من أشكال المسائل إلّا عند من عرف ما ذكرناه آنفاً في قضيتّه.

فلم يكن لآصف من الفضل في ذلك إلّا حصول التجديد في مجلس سليمان - عليه السّلام -).

يعني: إنّ حصول التعيّنات المتعاقبة و ظهور الوجود في صورة عرش بلقيس، أو ظهور صورة العرش في وجود الحقّ، أو تعاقب الوجودات بتعاقب التجلّيات - كلّها - للحقّ، و ليس لآصف إلّا /MA83/ حصول التجديد في مجلس سليمان^{٤٥٥}. و ذلك - أيضاً - إنّ كان يقصد منه فهو للحقّ في مادّة آصف، و لكن /SA179/ لسان الإرشاد و التعليم يقتضي بما رسمه الشيخ - قدّس روحه -.

(فما قطع العرش مسافةً و لازويت له أرضٌ و لا خرقها لمن فهم ما ذكرناه. و كان ذلك على يدي بعض أصحاب سليمان ليكون أعظم لسليمان - عليه

السَّلام - في نفوس الحاضرين من بلقيس وأصحابها.

وسبب ذلك كون سليمان - عليه السَّلام - هبة الله لداود من قوله - تعالى - : ﴿وَوَهَبْنَا لِداوُدَ سُلَيْمَانَ﴾ [٣٨/٣٠]. و «الهبة»: عطاء الواهب بطريق الإنعام لا بطريق الجزاء الوفاق^{٤٥٦} والاستحقاق، فهو النعمة السابغة و الحجة البالغة^{٤٥٧} و الضربة الدامغة).

٦ «فهو» أي: سليمان لداود هو النعمة، فإنَّ الخلافة الظاهرة الإلهية قد كملت لداود، و ظهرت أكمليتها في سليمان.

٩ (و أمّا علمه فقوله - تعالى - : ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ [٢١/٧٩] مع نقيض الحكم) أي: حكم داود (و كلاًّ آتاهُ اللهُ حُكْماً و عِلْماً. فكان علم داود علماً مؤقّتاً آتاهُ اللهُ، و علم سليمان علم الله في المسألة إذ كان هو الحاكم بلا واسطة. فكان سليمان ترجمان حق في مقعد صدق. كما أنّ المجتهد المصيب لحكم الله - الذي يحكم به الله في المسألة لو تولاها بنفسه أو بما يوحى به لرسوله - له أجران، و المخطيء لهذا الحكم المعين له أجرٌ مع كونه حكماً و علماً.

١٥ فأعطيت هذه الأمة المحمّدية رتبة سليمان - عليه السَّلام - في الحكم) - أي: بالقرآن و الحديث - (و رتبة داود في الحكم) بالإجتهد. (فما أفضلها من أمّة!).

و لما رأت بلقيس عرشها - مع علمها ببُعد المسافة و استحالة انتقاله في تلك المدة عندها - قالت: ﴿كَأَنَّهُ هُوَ﴾ [٢٧/٤٢] و صدّقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالأمثال، و هو هو) أي: بالحقيقة السريرية و العين المعينة العلمية لا بحسب الوجود المشخّص، (و صدّق الأمر، كما أنّك في زمان التجديد عين ما أنت في الزمن الماضي.

٢١ ثمّ إنّ من كمال علم سليمان التنبيه الذي ذكره في الصرح : ﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ﴾ - و كان صرحاً أملس /SB179/ لا أمت فيه من زجاج -، ﴿فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً﴾ - أي: ماءً - ﴿وَكَشَفْتُ عَنْ سَاقِيهَا﴾ [٢٧/٤٤] حتّى لا يصيب الماء ثوبها. فنّبها بذلك على أنّ عرشها الذي رأتَه من هذا القبيل، و هذا غاية

الإنصاف).

يعنى: إنَّ تقييد الوجود في الصورة العرشية عند سليمان لم يكن إعادة العين، و لانقل الوجود المشهود في سبأ إلى مجلس سليمان، فإنَّ ذلك محال؛ بل إعدام ذلك الشكل في سبأ و إيجاداً لمثله عنده من الخلق الجديد، فهو إيجاد المثل لا إيجاد العين. و ذلك إيهام و تنبيه لها بإظهار المثل، فإنَّ الصرح موهم للرأي أنه ماء صافٍ - كما أنَّ المثل من الصورة العرشية موهم أنه عين العرش الذي كان في سبأ - ، فنبتها سليمان بقوله : ﴿إِنَّهُ صَرَحٌ مُّمرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ﴾ [٢٧/٤٤] على أنَّ قولها: ﴿كَأَنَّهُ هُوَ﴾ صادق، إذ ليس هو هو، بل كأنه هو. و كذلك سؤال سليمان عنها: ﴿أَهَكَذَا عَرْشُكَ﴾ [٢٧/٤٢] و لم يقل: «أهذا عرشك»، لعلمه بالأمر في نفسه.

فإنَّه أعلمها بذلك إصابتها في قولها: ﴿كَأَنَّهُ هُوَ﴾، فقالت عند ذلك: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ - أي: اعترفت بظلم نفسي بتأخير الإيمان إلى الآن - ﴿وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ﴾ - أي: إسلام سليمان - ﴿لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [٢٧/٤٤]. فما انقادت لسليمان و إنما انقادت لرب العالمين، و سليمان من العالمين. فما تقيدت في انقيادها كما لا تتقيّد الرسل في اعتقادها في الله.

بخلاف فرعون، فإنَّه قال: ﴿رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ﴾ [٧/١٢٢] و إن كان يلحق بهذا الانقياد البلقيسي من وجه، و لكن لا يقوى قوّته).

يعنى: قيّد فرعون إيمانه بقوله: ﴿ءَامَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَامَنْتُ بِهِ بُنُو إِسْرَائِيلَ﴾ [١٠/٩٠].

و إنما نسب إليه الشيخ - قدّس الله روحه - الإيمان برّب موسى و هرون، لأنَّ إيمان بني إسرائيل إنّما كان برّب موسى و هرون، فأسند إليه القول بذلك مجازاً، و إلّا لم يقل فرعون^{٤٥٨}: ﴿رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ﴾. و قيّد إيمانه بإيمان بني إسرائيل^{٤٥٩}، و أطلقت بلقيس بقولها: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [٢٧/٤٤]. و إن كان يلحق تقييده من وجه إطلاقها، SA180/ لأنَّ ربّ موسى و هرون ربّ العالمين، لأنَّ كلّاً منهما اتبع إسلامه إسلام نبيّه.

و لكن لا يقوى إسلامه قوّة إسلامها، لدلالة إسلامها على كمال اليقين حين قرنت إسلامها بإسلام سليمان دون إسلامه، فإنّ إسلامه كان في حال الذعر و الخوف و رجاء النجاة من الغرق بإسلامه.

(فكانت أفقه من فرعون في الإنقياد لله، و كان فرعون تحت حكم الوقت حيث قال: آمَنْتُ بِالَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ، فخصّص. و إنّما خصّص لما رأى السحرة قالوا في إيمانهم بالله: ﴿رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ﴾ [٧/١٢٢]. فكان إسلام بلقيس إسلام سليمان إذ قالت: ﴿مَعَ سُلَيْمَانَ﴾ [٢٧/٤٤]، فتبعته.

فما يمرّ بشيءٍ من العقائد إلّا مرّت به معتقدهً.

ذلك كما كنّا نحن على الصراط المستقيم الذي الربّ - تعالى - عليه، لكون نواصينا في يده. و تستحيل مفارقتنا إيّاه، فنحن معه بالتضمنين و هو معنا بالتصريح).

إنّما كان فرعون تحت حكم الوقت حيث كان الوقت وقت غلبة بني إسرائيل و نجاتهم و غرقه، فتخصّص إيمانهم تقليداً و رجاءً للخلاص - كخلاصهم - لا يقيناً، فكأنّه لما رأى الدولة معهم مال إليهم. و قاس التخصيص على تخصيص السحرة و أخطأ في القياس كإبليس، فإنّ إيمان السحرة تقييدٌ بإيمان النبيّين، و التابع يجب أن يتقيّد في إيمانه بإيمان نبيّه، و إنّهُ قيّد إيمانه بإيمان بني إسرائيل، فكم بين الإيمانيين!؟.

و أيضاً كان تخصيص السحرة بعد التعميم في قولهم: ﴿ءَامَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [٧/١٢١] و استشعارهم أنّ القبط لغاية تعمّقهم في الضلال يحسبون ربّ العالمين فرعون.

فبين إسلامه و إسلام بلقيس بونٌ بعيدٌ!، لأنّ المعيّة في قولها دالّةٌ على أنّها /SB180/ تعتقد اعتقاد سليمان مطلقاً في جميع الأشياء، كما نحن بالتبعيّة مع الربّ - تعالى - على الصراط المستقيم - لكون نواصينا بيده -، فهو على الصراط المستقيم، فممتنع انفكاكنا عنه، فنحن على صراط ربّنا بالتبعيّة. و هو معنى قوله: «بالتضمنين»، أي: على الصراط المستقيم في ضمن كونه عليه، لأنّه الكلّ و نحن كالجُزء من الكلّ، و هو أخذ نواصينا معنا بالتصريح.

(فإنّه قال - تعالى - : ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ [٥٧/٤]. و نحن معه بكونه آخذاً

بنواصينا، فهو - تعالى - مع نفسه حيث ما مشى بنا من صراطه، فما أحدٌ من العالمِ إلَّا على صراطٍ مستقيمٍ، وهو صراطُ الربِّ - تبارك وتعالى - .

٣ وكذا علمت بلقيس من سليمان فقالت: ﴿لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [٢٧/٤٤] وما خَصَّصَتْ عالماً من عالمٍ، لأنَّها علمت أن سليمان مع الربِّ والربِّ مع الكلِّ بأسمائه، فيكون سليمان مع الكلِّ لكونه مع الله بجميع أسمائه؛ ولهذا سَخَّرَ الكلِّ بأسماء الله.

٦ (وَأَمَّا التَّسْخِيرُ الَّذِي اخْتَصَّ بِهِ سُلَيْمَانٌ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَفُضِّلَ بِهِ غَيْرُهُ وَجَعَلَهُ اللَّهُ لَهُ مِنَ الْمُلْكِ الَّذِي لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ، فَهُوَ كَوْنُهُ «عَنْ أَمْرِهِ»، فَقَالَ: ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ﴾ [٣٨/٣٦]. فما هو من كونه تسخييراً، فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِي حَقِّنا - كُلَّنَا مِنْ غَيْرِ تَخْصِيصٍ! -: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾ [٤٥/١٣] - وقد ذكر تسخير الرياح والنجوم وغير ذلك، ولكن لا عن أمرنا بل عن أمر الله؛ فما اخْتَصَّ سُلَيْمَانُ /MA84/ - إِنْ عَقَلْتَ - إلَّا «بِالْأَمْرِ» مِنْ غَيْرِ جَمِيعَةٍ وَلَا هِمَّةٍ، بل بِمَجَرَّدِ الْأَمْرِ.

وإِنَّمَا قُلْنَا ذَلِكَ لِأَنَّا نَعْرِفُ أَنَّ أَجْرَامَ الْعَالَمِ تَنْفَعِلُ لَهُمُ النُّفُوسَ إِذَا أُقِيمَتْ فِي مَقَامِ الْجَمِيعَةِ - وقد عاينَّا ذلك في هذا الطريق! - ، فكان من سليمان مجرَّد التَّلَفُّظِ بِالْأَمْرِ لِمَنْ أَرَادَ تَسْخِيرَهُ مِنْ غَيْرِ هِمَّةٍ /SA181/ وَلَا جَمِيعَةٍ).

١٥ يعنى: إِنْ التَّسْخِيرُ الْمُخْتَصَّ بِسُلَيْمَانَ هُوَ التَّسْخِيرُ بِمَجَرَّدِ أَمْرِهِ، لَا بِالْهِمَّةِ وَالْجَمِيعَةِ وَتَسْلِيطِ الْوَهْمِ، وَلَا بِالْأَقْسَامِ الْعِظَامِ وَأَسْمَاءِ اللَّهِ الْكَرَامِ.

١٨ وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ كَانَ لَهُ أَوَّلًا بِأَسْمَاءِ اللَّهِ وَالْكَلِمَاتِ التَّامَّاتِ وَالْأَقْسَامِ، ثُمَّ تَمَرَّنَ حَتَّى بَلَغَ الْغَايَةَ وَانْقَادَتْ لَهُ الْخَلَائِقُ وَأَطَاعَهُ الْجِنُّ وَالْإِنْسُ وَالطَّيْرُ وَالْوَحْشُ - وَغَيْرَهَا - بِمَجَرَّدِ الْأَمْرِ وَالتَّلَفُّظِ بِمَا يَرِيدُ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ جَمِيعَةٍ وَلَا تَسْلِيطِ وَهْمٍ وَهِمَّةٍ، عَطَاءً مِنَ اللَّهِ وَهَبَةً. فَكَانَ ٤٦٠ أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.

٢١ وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ اخْتِصَاصاً لَهُ مِنَ اللَّهِ بِذَلِكَ ابْتِدَاءً.

- ٣ (و اعلم - أيّدنا الله و إيتاك بروح منه! - : أنّ مثل هذا العطاء إذا حصل للعبد - أيّ عبدٍ كان - فإنّه لا ينقصه ذلك من ملك آخرته و لا يحسب عليه، مع كون سليلان - عليه السّلام - طلبه من ربّه - تعالى - ، فيقتضي ذوق الطريق) - و في نسخة: «ذوق التحقيق» - (أن يكون قد عجل له ما ادّخر لغيره و يحاسب به إذا أَراده في الآخرة؛ فقال الله له : ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا﴾ و لم يقل : «لك و لا لغيرك» . ﴿فَأَمْنُنْ﴾ أي: أعطِ ﴿أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [٣٨/٣٩] ، فعلمنا من ذوق الطريق أنّ سؤاله - عليه السّلام - ذلك كان عن أمر ربّه، و الطلب ^{٤٦} إذا وقع عن الأمر الإلهيّ كان الطالب له الأجر التامّ على طلبه)، لكونه مطيعاً لربّه في ذلك ممثلاً لأمره.
- ٩ (و الباري - تعالى - إن شاء قضى حاجته فيما طلب منه و إن شاء أمسك، فإنّ العبد قد وفّى ما أوجب الله عليه من امتثال أمره فيما سأل ربّه فيه، فلو سأل ذلك من نفسه عن غير أمر ربّه له بذلك لحاسبه به.
- ١٢ و هذا سار في جميع ما يُسأل فيه الله - تعالى - ، كما قال لنبيّه محمّدٍ - صلى الله عليه و سلّم - ﴿قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾ [٢٠/١١٤] ، /SB181/ فامتثل أمر ربّه. فكان يطلب الزيادة من العلم حتّى كان إذا سيق له لبنٌ يتأوّل له علماً، كما تأوّل رؤياه لما رأى في النوم أنّه أتى بقدرح لبنٍ، فشربه و أعطى فضله عمر بن الخطّاب، قالوا: فما أوّلته؟ قال: العلم [٢٦٥].
- ١٥ و كذلك لما أسري به أتاها الملك بإناءٍ فيه لبنٌ و إناءٍ فيه خمرٌ، فشرب اللبن، فقال له الملك: أصبت الفطرة! أصاب الله بك أمّتك [٢٦٦]. فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم، فهو العلم تمثّل في صورة اللبن، كجبرئيل تمثّل في صورة بشرٍ سويٍّ لمريم).
- ١٨ إنّما أورد هذه المسألة التمثيليّة ههنا، لأنّ الحكمة الّتي كان في بيانها عن تجديد المثل من الأنفاس في الخلق الجديد هي تمثّل المعاني و الحقائق في صورة ما كان من الوجود الظاهر بها أو بالعكس - على الذوقين من مشربي قرب الفرائض و النوافل ، فكانت من تتمّه ذلك

البحث و ذنابته.

(و لما قال - عليه الصّلاة و السّلام - : «الناس نيامٌ فإذا ماتوا انتبهوا!» [٢٦٧] نبّه على أنّه كلّ ما يراه الإنسان في حياته الدنيا ^{٤٦٢} إنّما هو بمنزلة الرؤيا للنائم - خيالٌ - ، فلا بدّ من تأويله!).

مضمون الحديث أنّ الحياة نومٌ، و فحواه أنّ كلّ ما يرى من المحسوسات المشهودة كالرؤيا للنائم خيالٌ، فكما أنّ للرؤيا معاني متمثلة في الخيال و حقائق متجسّدة تحتاج إلى تأويلٍ، فكذلك كلّ ما يتجسّد و يتمثّل لنا في هذا العالم معاني و حقائق /MB84/ تمثّلت في عالم المثال ثمّ في عالم الحسّ. فعلى أهل الذوق و الشهود تأويله؛

إمّا بالعبور عنه إلى تلك المعاني و الحقائق الّتي تنزّلت حتّى تمثّلت في الصورة ^{٤٦٣} المحسوسة الّتي وصلت /SA182/ إليها؛

و إمّا إلى لوازم هذه الصورة ^{٤٦٤} و لوازم لوازمها، فإنّ الوجود الساري في الأكوان يسري من كلّ صورةٍ إلى ما يناسبها و يلازمها ثمّ إلى عوارضها و لواحقها و تابعها و توابع تابعها. و اعلم! أنّ هذه الصور و الأشكال و الهيئات و الأحوال الّتي نشاهدها في العالم آياتٌ نصبها الله لنا و أعلامٌ أظهرها أمثلةً لحقائق و صورٍ و معاني معقولةٍ أزليّةٍ هي شؤونه - تعالى - و تعيّناتها الذاتيّة، ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [٢٩/٤٣] بالله الّذين يعرفون تأويلها و يعبرون عن صورها إلى حقائقها - و الله الموفّق! - .

(إِنَّمَا الْكَوْنُ خِيَالٌ وَهُوَ حَقٌّ فِي الْحَقِيقَةِ
وَالَّذِي يَفْهَمُ هَذَا حَازَ أَسْرَارُ الطَّرِيقَةِ)

أي: الكون من حيث الصور و الهيئات و الأشكال خيالٌ تظاهر في وجود الحقّ، و هو من حيث أنّه هو الوجود الحقّ الظاهر في هذه الصور حقٌّ بلا شكّ. فمن لم يحتجب عن الحقّ بهذه الصور و رأى الحقّ المتجلّى فيها المتحوّل في الصور فهو المحقّق الواقف على أسرار الطريقة.

(و كان - صلى الله عليه و سلّم - إذا قدّم له لبنٌ قال: «اللهمّ بارك لنا فيه و زدنا

منه» [٢٦٨] - لأنه كان يراه صورة العلم وقد أمر بطلب الزيادة من العلم - ، وإذا قدم إليه غير اللبن قال: «اللهم بارك لنا فيه وأطعمنا خيراً منه» [٢٦٩].

٣ فمن أعطاه الله ما أعطاه بسؤالٍ عن أمرٍ إلهيٍّ فإنَّ الله لا يحاسبه به في الدار الآخرة، و من أعطاه الله ما أعطاه بسؤالٍ عن غير أمرٍ إلهيٍّ فالأمر فيه إلى الله، إن شاء حاسبه به وإن شاء لم يحاسبه!

٦ و أرجو من الله في العلم خاصّةً أن لا يحاسبه به. فإنَّ أمره لنبيّه - صلى الله عليه و سلّم - بطلب الزيادة من العلم عين أمره لأمتّه، فإنَّ الله /SB182/ يقول: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [٣٣/٢١] و أيّ أسوةٍ أعظم من هذا التأسّي لمن عقل عن الله!

١٢ و لو نَبَّهنا على المقام السليانيّ على تمامه لرأيتُ أمراً يهولك الاطلاع عليه!، فإنَّ أكثر علماء هذه الطريقة جهلوا حالة سليان - عليه السّلام - و مكانته، و ليس الأمر كما زعموا!!.

١٥ أي: حسبوا أنّه اختار ملك الدنيا و أنّه ينقصه ذلك عن ملك الآخرة. و هو أعظم ممّا اعتقدوا في حقّه و ما قدروا^{٤٦٥} حقّ قدره!، فإنّه - عليه السّلام - كان في أكمليّة مرتبة الخلافة، و إنّ الوجود الحقّ المتعيّن به و فيه ظهر في أكمل الصور الإلهيّة و الرحانيّة، فهو أكمل مجلّى لله مع قيامه بحقّ العبدانيّة و كمال إيقانه بذلك. فإنّه - عليه السّلام - في عين شهوده ربّه على هذا الكمال و ظهوره بأسمائه العظمى كان يعمل بيديه و يأكل من كسبه و يجالس الفقراء و المساكين، و يفتخر بذلك و يقول: مسكينٌ جالس مسكيناً!

- و الله الموفق لمن يشاء لما يشاء! -.

(فصل حكمة وجودية في كلمة داودية)

- ٩ إنما خَصَّت «الكلمة الداودية» بـ: «الحكمة الوجودية»، لأنَّ الوجود إنما تمَّ بالخلافة الإلهية في الصورة الإنسانية. وأوَّل من ظهر فيه الخلافة في هذا النوع كان آدم - عليه السلام -، وأوَّل من كمل فيه الخلافة بالتسخير - حيث سَخَّرَ الله له الجبال والطيور في ٤٦٦ ترجيع التسبيح معه كما قال: ﴿إِنَّا سَخَرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعِشِيِّ وَالْأَشْرَاقِ * وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ﴾ [١٩ - ٣٨/١٨]، وجمع الله فيه بين الملك والحكمة والنبوة في قوله ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلَ الْخِطَابَ﴾ [٣٨/٢٠]، وخاطبه /MA85/ بالاستخلاف ظاهراً صريحاً - هو داود - عليه السلام - . /MA183/
- ١٥ ولما كان التصرّف في الملك بالتسخير أمراً عظيماً لم يتمّ عليه بانفراده، وهبه سليمان وشرّكه في ذلك كما قال: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْماً وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [٢٧/١٥]، وقال - تعالى - : ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْماً﴾ [٢١/٧٩]. فكان تتمّة لكمالهِ في الخلافة بما خصّصه الله به من كمال التصرّف في العموم، فبلغ الوجود بوجوده كماله في الظهور.
- ٢١ وهذا هو السرّ في اقتران الحكمة الداودية بالحكمة السلمانية.
- و تقديم «السلمانية» على «الداودية» للمزية الظاهرة له بخصوصيته، فكأنها حكمة واحدة فيما يرجع إلى ظهور كمال الوجود، و حكمتان في ظهور^{٤٦٧} الرحمانية في الفرع، إذ كلّ

فرع فيه ما في الأصل و زيادةً تخصّه، فقدّم للزيادة و للتنبيه على أنّهما حكمتان متميّزتان بتقديم الآخر على الأوّل، كما فعل الله بقصّة البقرة.

٣

(اعلم! أنّه لما كانت النبوة و الرسالة اختصاصاً إلهياً ليس فيها شيء من الإكتساب - أعني: نبوة التشريع - كانت عطاياه - تعالى - لهم - عليهم الصّلاة و السّلام - من هذا القبيل مواهب ليست جزاءً و لا يطلب عليها منهم جزاءً، فأعطاه إياهم على طريق الإنعام و الإفضال، فقال: ﴿وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ﴾ [٦/٤] - يعني: لإبراهيم الخليل - ، و قال في أيّوب: ﴿وَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ﴾ [٣٨/٤٣]، و قال في حقّ موسى: ﴿وَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا ٦٨ أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا﴾ [١٩/٥٣] ... إلى مثل ذلك.

٦

٩

١٢

١٥

١٨

٢١

فالذي تولّاهم أولاً هو الذي تولّاهم آخراً في عموم أحوالهم أو أكثرها، و ليس إلّا اسمه «الوهاب». و قال في حقّ داود: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا﴾ [٣٤/١٠]، فلم يقرن به جزاءً يطلبه منه و لا أخبر /SB183/ أنّه أعطاه هذا الذي ذكره جزاءً. و لما طلب الشكر على ذلك بالعمل طلبه من «آل داود»، و لم يتعرّض لذكر «داود» ليشكره الآل على ما أنعم به على داود.

اعلم! أنّه لما كان أصل الوجود الفائض على الأشياء من محض الجود، كان كماله - الذي هو الخلافة الإلهية - أيضاً من محض الجود، فكانت النبوة و الرسالة - التي لا بدّ للخلافة الإلهية^{٦٩} منها مع التصرف في الملك بالتسخير - اختصاصاً إلهياً من حضرة اسم «الجواد الوهاب»، ليس^{٧٠} للكسب و العمل فيه مدخلٌ أولاً بأن يكون جزاءً لعملٍ منهم و لا آخراً بأن يطلب منهم شكراً و ثناءً، و يكون قضاءً لحقّ النعمة عليهم - كما ذكر في الآيات المذكورة -.

و إنّما خصّص النبوة بـ «التشريع»، احترازاً عن نبوة الإنبياء العامّة من البحث في معرفة

الله بأسمائه و صفاته و أفعاله و آثاره، و عن علم الوراثة في قوله: «العلماء ورثة الأنبياء» [٢٧٠]، وقوله: «علماء أمتي كأنبيا بني إسرائيل» [٢٧١]؛ فإنَّ تحصيل العلوم النبويَّة بالكسب و بالعمل الذي يثمره -: في قوله عليه الصَّلَاة و السَّلَام: «من عمل بما علم ورَّثه الله علم ما لم يعلم» [٢٧٢] - نوعٌ من النبوة الكسبيَّة.

فالذي تولَّاهم أوَّلاً بأن أعطاهم تفضلاً من غير عملٍ منهم تولَّاهم آخرًا بأن يحفظ عليهم تلك النعمة في جميع الأحوال أو أكثرها و يزيدها، و لا يطلب منهم شكرها، مع أنَّهم لا يخلون بالقيام عن شكرها ^{٤٧١}، لأنَّ نشأتهم النبويَّة تعطيهم القيام بحقوق العبدانيَّة على أكمل الوجوه - كما قال عليه الصَّلَاة و السَّلَام: «أفلا أكون عبدا شكورا؟!» [٢٧٣].

و لهذا ذكر أنَّه أتى داود فضلاً و لم يذكر أنَّه أعطاه ما أعطاه جزاءً لعمله. و لم يطلب منه جزاءً على ذلك الفضل، و إنَّما طلب الشكر بالعمل من آل داود على MB85/ النعمة السنيَّة التي أنعم بها عليهم SA184/ و على آل داود، لأنَّ النعمة على الأسلاف نعمةٌ على الأُخلاف.

(فهو في حقِّ داود عطاء نعمةٍ و إفضال و في حقِّ آلِه على غير ذلك، لطلب المعاوضة، فقال: ﴿أَعْمَلُواْ آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [٣٤/١٣].

و إن كانت الأنبياء - عليهم الصَّلَاة و السَّلَام - قد شكروا الله - تعالى - على ما أنعم به عليهم و وهبهم فلم يكن ذلك عن طلب من الله، بل تبرَّعوا بذلك من نفوسهم - كما قام رسول الله صلى الله عليه و سلَّم حتَّى تورَّمت قدماه شكراً لما غفر الله له ما تقدَّم من ذنبه و ما تأخَّر، فلمَّا قيل له في ذلك قال: «أفلا أكون عبداً شكوراً؟!»؛ و قال في نوح: ﴿إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾ [١٧/٣] - . و الشكور من عباد الله قليلٌ.

فأول نعمةٍ أنعم الله بها على داود أن أعطاه اسماً ليس فيه حرف الاتِّصال، فقطَّعه عن العالم بذلك ^{٤٧٢} إخباراً لنا عنه بمجرد هذا الاسم، و هي: «الدالَّ و الألف و الواو»). أي: أخبره كشفاً أنَّه قطعهُ عن العالم من حيث كونه غيراً و سويً، و أخبرنا

- إيماء^{٤٧٣} ورمزاً بهذا الاسم بظهور معنى القطع فيه، فإنّ الألقاب تنزل من السماء.
- (و سَمِيَ «مُحَمَّدًا» بحروف الإِتِّصَال و الإِنْفِصَال، فوصله به و فصله عن العالم.
- ٣ فجمع له بين الحالتين في اسمه، كما جمع لداود بين الحالين من طريق المعنى)، و هو اختصاصه بالجمع بين النبوة و الرسالة و الخلافة و الملك و العلم و الحكمة و الفصل بلا واسطة غيره. (و لم يجعل ذلك في اسمه، فكان ذلك اختصاصاً لمُحَمَّدٍ على داود -
- ٦ أعني: التنبيه عليه باسمه -؛ فتمّ له الأمر - عليه السّلام - من جميع جهاته. وكذلك في اسمه «أحمد»، فهذا من حكمة الله). أي: اختصاصها بالاسمين الدالّين بحرفيهما على ما ذكر من المعنيين فيهما من حكمة الله الّتي في تسميتهما^{٤٧٤} /SB184/ لمن عقل عن الله، و لم يعقل شيئاً من الأشياء إلّا شاهد حكمة الله المودعة فيه.
- ٩ (ثمّ قال في حقّ داود - فيما أعطاه على طريق الإنعام عليه - : ترجيع الجبال معه التسبيح، فتسبّح بتسبيحه، ليكون له عملها. وكذلك الطير).
- ١٢ في «الإنعام بترجيع الجبال و الطير معه التسبيح» إيماءٌ إلى حكمة ترجيعهما بكون عملها له^{٤٧٥}. و هي أنّ الجبال تحكي بصورها رسوّ الأعصاب و التمكنّ و الثبات الّتي هي مخصوصةٌ بالكمّل في ظواهرهم، و الطير تحكى بطيرانها حركة القوى الروحانيّة فيه و في كلّ عبدٍ كاملٍ إلى تحصيل مطالبها عند تسبيح الكامل بما يخصّه من تنزيه الله عن النقص و براءته عن
- ١٥ صفات الأماكن و أحكامه و الاتّصاف بصفات الوجوب و أحكامه.
- و لما كان داود - عليه السلام - من كمال توجّهه و تجرّده و انقطاعه إلى الله بالمحبّة الذاتيّة و الهيمان و العشق و إثارة حياته على نفسه و ما يتعلّق به تبعه ظواهره و بواطنه و جوارحه و قواه كلّها، أظهر الله - تعالى - سرّ انخراط أعضائه و قواه الروحانيّة في التنزيه و التقديس في صور الجبال و الطير متمثّلةً له مرجّعةً معه التسبيح.
- ١٨
- ٢١ لأنّ الغالب في زمانه تجلّي الاسم الظاهر على الباطن لما بقى من حكم الدّعوة الموسويّة إلى الاسم الظاهر، فكانت الحقائق و المعاني تظهر صوراً قائمةً لهم لما أهله و خصّه به من كمال ظهور الوجود.

- (و أعطاه القوّة ونعّته بها) - في قوله: ﴿وَأَذْكُرُ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ﴾ [٣٨/١٧] أي: القوّة -، (و أعطاه ﴿الحِكْمَةَ﴾) أي: سياسة الخلق و تدبير الملك بوضع الأشياء مواضعها، و توجيه الأكوان إلى غاياتها بالتأييد الإلهي و الأمر /MA86/ الشرعي، ﴿وَفَضَلَ
- ٣ الْحِطَابِ﴾ [٣٨/٢٠] أي: الإفصاح عن حقائق /SA185/ الأمور على ما هي عليه، و فصل الأحكام و قطع القضايا باليقين من غير شكّ و ارتيابٍ و لا توقّفٍ فيها.
- ٦ (ثمّ المنّة الكبرى و المكانة الزلّني - التي خصّه الله بها - :التنصيب على خلافته، و لم يفعل ذلك مع أحدٍ من ^{٤٧٦}أبناء جنسه) - و في نسخة: «بأحدٍ»، و هو أفصح، مع اتّحادهما في المعنى - (و إن كان فيهم خلفاء، فقال: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي
- ٩ الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لَا تَتَّبِعِ الْهَوَى﴾ - أي: ما يخطر لك في حكمك من غير وحي مني - ﴿فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [٣٨/٢٦] أي: عن الطريق الذي أوحى به إلى رسلي.
- ١٢ ثمّ تأدّب - سبحانه - معه فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ يَوْمَ نَسْأَلُ يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ [٣٨/٢٦] و لم يقل: «فإن ضللت عن سبيلي فلك عذابٌ شديدٌ».
- ١٥ فإن قلت: فآدم - عليه السّلام - قد نصّ على خلافته؟ قلنا: ما نصّ مثل التنصيب على داود، و إنّما قال للملائكة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [٢/٣٠]، و لم يقل: «إني جاعلٌ «آدم» خليفة ^{٤٧٧}». و لو قال أيضاً لم يكن
- ١٨ مثل قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً﴾ في حقّ داود، فإنّ هذا محقّقٌ و ذلك ليس كذلك. و ما يدلّ ذكر آدم في القصّة بعد ذلك على أنّه عين ذلك الخليفة الذي نصّ الله عليه، فاجعل بالك لإخبارات الحقّ عن عبادِهِ إذا أخبر.
- ٢١ وكذلك في حقّ إبراهيم الخليل: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ و لم يقل: «خليفة»، و إن كنّا نعلم أنّ الإمامة ههنا خلافة، و لكن ما هي مثلها، [لأنّه ما ^{٤٧٨}] ذكرها بأخصّ أسمائها و هي «الخلافة».

ثمّ في داود من الاختصاص بالخلافة أن جعله خليفة حكم، وليس ذلك إلا عن الله. (SB185/)

٣ أي: لا تستند الحكم إلا إلى حضرة الاسم الشامل للأسماء كلّها وهو «الله»، فإنّ الحكم لله.

٦ و الإمامة بالنسبة إلى الخلافة كالولاية بالنسبة إلى النبوة؛ فكما أنّ الولي قد لا يكون نبياً فكذلك الإمام قد لا يكون خليفة.

و الخليفة قد يكون بمعنى من يخلف غيره، فلا يكون خليفة حكم يحكم الله على خلقه، و داود كان كذلك قد أمره الله بالحكم.

٩ (فقال له: ﴿فَاخُكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ [٣٨/٢٦] و خلافة آدم قد لا تكون من هذه المرتبة فتكون خلافته أن يخلف من كان فيها قبل ذلك، لا أنّه نائب عن الله في خلقه بالحكم الإلهي و إن كان الأمر كذلك وقع، ولكن ليس كلامنا إلا في التنصيب عليه و التصريح به؛ و الله في الأرض خلائف عن الله و هم الرسل. ١٢

و أمّا الخلافة اليوم فعن الرسل لا عن الله، فإنّهم ما يحكمون إلا بما شرع لهم الرسول - صلوات الله عليه - لا يخرجون عن ذلك.

١٥ غير أنّ ههنا دقيقة لا يعلمها إلا أمثالنا!، و ذلك في أخذ ما يحكمون به ممّا هو شرع للرّسول - عليه السّلام - .

١٨ يعني: خلفاء الرسول لهم الخلافة الظاهرة لا يخرجون عمّا شرع لهم، و منهم من يأخذ الحكم الذي شرع الرسول عن الله، فهو خليفة الله باطناً يأخذ الحكم عنه، و خليفة الرسول ظاهراً بأن يكون حكمه - المأخوذ من الله - مطابقاً للحكم المشروع الذي ورثه من الرسول؛ فهو مأمور من قبل الله أن يحكم بحكمه الذي جاء به الرسول^{٤٧٩} في خلقه.

٢١ (فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم بالنقل عنه - صلى الله عليه و سلّم - أو بالإجتهد الذي أصله - أيضاً - منقول عنه - عليه الصّلاة و السلام - . و فينا من يأخذه عن الله، فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم، فتكون المادّة له من حيث

كانت المادة لرسوله - عليه الصلاة والسلام - ، أي: مأخذ حكمه مأخذ حكم رسول
الله - صلى الله عليه وسلم - ، /MB86/ فهو في الظاهر متبّع لعدم مخالفته في الحكم؛
كعيسى - عليه السلام - إذا نزل فحكم، وكالنبي محمد - صلى الله عليه وسلم - في
قوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ﴾ [٤/٩٠].

وهو في حق ما يعرفه من صورة الأخذ مختصّ موافق هو فيه بمنزلة ما قرّره النبي
- عليه الصلاة والسلام - من شرع ما تقدّم من الرسل /SA186/ بكونه قرّره،
فاتبعناه من حيث تقريره لا من حيث أنّه شرع لغيره قبله.
وكذلك أخذ الخليفة عن الله عين ما أخذ منه الرسول).

أي: الخليفة منّا الوليّ الآخذ بالحكم^{٤٨٠} عن الله متبّع في الظاهر لعدم مخالفته في الحكم،
كعيسى - عليه السلام - حين ينزل فيحكم بما حكم به محمد - صلى الله عليه وسلم - ، و
كالنبي محمد - صلى الله عليه وسلم - فيما أمر باقتداء هدى الله الذي هدى به من قبله من
الأنبياء، فإنّه مختصّ بالحكم من الله باعتبار أخذه منه موافق لما كان قبله في صورة الحكم
صورته صورة الاقتداء، وهو مأثور به على وجه الاختصاص من عند الله.

فهذه الخليفة مختصّ، لأنّه أخذ بالحكم عن الله لاعماً أخذ علماء الرسوم بالنقل، و^{٤٨١}
مشاركهم في ذلك الأخذ أيضاً، فهو معهم مثل ما قالوا:

لِي سَكْرَتَانِ وَإِلْتِدَمَانِ وَاحِدَةٌ شَيْءٌ خُصِصَتْ بِهِ مِنْ بَيْنِهِمْ وَخَدِي! [٢٧٤]
(فنقول فيه بلسان الكشف «خليفة الله»، و بلسان الظاهر «خليفة رسول الله»، و
لهذا مات رسول الله - صلى الله عليه وسلم - و ما نصّ بخلافه عنه إلى أحد و
لاعيته [٢٧٥]، لعلمه أنّ في أمته من يأخذ بالخلافة عن ربّه فيكون خليفةً عن الله مع
الموافقة في الحكم المشروع.

فلما علم - عليه الصلاة والسلام - لم يحجر الأمر. فله خلفاء في خلقه يأخذون من
معدن الرسول والرسل ما أخذته الرسل - عليهم السلام - ، ويعرفون فضل المتقدم
هناك، لأنّ الرسول قابل للزيادة و هذا الخليفة^{٤٨٢} ليس بقابل للزيادة التي لو كان

الرسول قبلها. فلا يعطي من^{٤٨٣} العلم و الحكم فيما شرع إلا ما شرع الرسول خاصّةً، فهو في /SB186/ الظاهر متّبعٌ غير مخالفٍ، بخلاف الرسول.

٣ ألا ترى عيسى - عليه السّلام - لما تخيلت اليهود أنّه لا يزيد على موسى - مثل ما قلناه في الخلافة اليوم مع الرسول - آمنوا به وأقرّوه، فلمّا زاد حكماً أو نسخ حكماً كان قد قرّره موسى - عليه السّلام، لكون عيسى رسولاً - لم يحتملوا ذلك، لأنّه خالف اعتقادهم فيه؟!، و جهلت اليهود الأمر على ما هو عليه، فطلبت قتله؛ و كان من قصّته ما أخبرنا الله في كتابه العزيز عنه و عنهم.

٩ فلمّا كان رسولاً قبل الزيادة، إمّا بنقص حكم قد تقرّر أو زيادة حكم. على أنّ النقص زيادة حكم بلا شكّ)، لأنّه حكمٌ آخر خلاف الأوّل - كرفع القصاص مثلاً - .
(و الخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب، و إنّما تنقص أو تزيد على الشرع الذي تقرّر بالاجتهاد لا على الشرع الذي شُفّه به محمّدٌ - صلى الله عليه و سلّم -)، أي: خوطب به مشافهةً و نصّ عليه له، فإنّه لا يجوز الاجتهاد في مثل هذا المشروع المنصوص؛ بل فيما لم يثبت عند المجتهد بنصّ.

١٥ (فقد يظهر من الخليفة ما يخالف حديثاً ما في الحكم فيتخيّل أنّه من الاجتهاد، و ليس كذلك!، إنّما هذا الإمام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبيّ، و لو ثبت لحكم به. و إن كان الطريق فيه العدل عن العدل فما هو معصومٌ عن الوهم) - أي: فما ذلك العدل معصومٌ عن الخطأ -، (و لا من النقل على المعنى. فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم.

٢١ و كذلك يقع من عيسى - عليه السّلام -؛ فإنّه إذا نزل يرفع كثيراً من شرع الاجتهاد المقرّر فيبيّن برفعه صورة الحقّ المشروع الذي كان - عليه الصّلاة و السّلام - عليه، و لاسيّما /SA187/ إذا تعارضت أحكام الأئمّة في النازلة الواحدة.

فنعلم قطعاً أنّه لو نزل وحيٌّ لنزل بأحد /MA87/ الوجوه، فذلك هو الحكم الإلهي؛ و ما عداه - و إن قرّره الحقّ - فهو شرع تقريرٍ لرفع الحرج عن هذه الأئمّة و اتّساع

الحكم فيها).

يعني: أن الخلافة المقرّرة^{٤٨٤} عن النبوة التشريعيّة و الرسالة المنقطعتين بخاتم الأنبياء - عليه الصّلاة و السّلام - ليس لها هذا المنصب بتغيير الأحكام المنصوص عليها، بل لها تغيير الأحكام الإجتهديّة. وأكثر الخلفاء اليوم خلفاء الرسول لا يأخذون الأحكام عن الله، بل عن الرسول بالنقل.

٦ وقد يكون فيهم الخلفاء الأولياء الذين يأخذون الأحكام عن الله مع موافقته للرسول فيها، فإنهم يأخذون من الحقّ ما أخذه الرسول، فلا يغيّر حكماً ما؛ إلاّ أنّه قد يظهر من أحدهم ما يخالف بعض الأحاديث في الحكم - مع أنّ ذلك الحديث ثابت الإسناد في الظاهر نقله العدل عن العدل إلى رسول الله -، لكنّه لم يثبت عنده من طريق الكشف أنّ ذلك الحديث حديث النبيّ - عليه السّلام -؛

ولو ثبت عنده بالكشف كونه عن النبيّ لحكم به، فيحكم فيما يأخذ عن الله بخلافه إن أمر بذلك، فيتخيّل الجاهل بحاله أنّه إنّما حكم بالإجتهد على خلاف النصّ، وليس كذلك؛
١٢ وإن أمر بالسكوت عنه سكت، وإن أمر أن يبيّن أنّ حكم الحديث ثابت ظاهراً من طريق النقل غير ثابت من طريق الكشف بيّن، فإنّ العدل قد يخطيء.

١٥ وقد يحكم بما لم تثبت صحّته بالنقل لثبوت صحّته بالكشف؛
إمّا بالأخذ عن الله و تصحيح ذلك في الحضرة الإلهيّة؛
وإمّا باجتماع روحه بروح الرسول - صلّى الله عليه و سلّم - بعروجه إليه أو بنزول روح الرسول إلى مرتبته و برزخه /SB187/ في عالم المثال؛

١٨ أو بالأخذ عن الله و سؤال الرسول عن صحّة الحديث و نفي الرسول صحّته.
و كذلك ينزل عيسى - عليه السّلام - برفع كثير من الأحكام الإجتهديّة المقرّرة في الشرع، فيبيّن ما كان - صلّى الله عليه و سلّم - عليه. ولا سيّما ما اختلف فيه من الأحكام و
٢١ تعارض^{٤٨٥} بين الأئمّة، لأنّا نعلم قطعاً أنّ الحكم لونزل بالوحي لنزل على أحد الوجهين المتعارضين أو الوجوه المختلف فيها بينهم؛

هذا إذا كان الحكم إلهياً ثابتاً بالوحي.

و ما عداه - مما لم ينزل به الوحي - فهو شرع تقريرٍ قرّر لدفع الحرج عن هذه الأمة، بمقتضى قوله - عليه الصلاة والسلام -: «بعثت بالحنيفية السمحة السهلة» [٢٧٦]، فاتسع فيه. (و أمّا قوله - عليه الصلاة والسلام -: «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما» [٢٧٧]، فهذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف، وإن اتفقا فلا بدّ من قتل أحدهما، بخلاف الخلافة المعنوية فإنه لا قتل فيها).

هذا جواب سؤالٍ أو اعتراضٍ يرد على ما ذكر من أنّ الخليفة الوليّ الذي يأخذ الحكم عن الحقّ إذا خالف الحكم الثابت في الظاهر - بالحديث الصحيح إسناده بنقل العدل عن العدل - وجب على أهل الظاهر و السلطان القائم بأمر الشرع - أي: الخليفة الظاهر - قتله بحكم هذا الحديث، فكيف يصحّ حكمه؟!؛

و جوابه: إنّ هذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف و الأخذ بالنقل فقط، فإنّهما وإن اتفقا في الحكم فلا بدّ من قتل أحدهما ليتّحد الحكم. و أمّا هذه الخلافة الحقيقية المعنوية فلا تكون في كلّ عصرٍ إلّا لواحدٍ - كما أنّ الله واحدٌ -، وهو «القطب» أو نائبه، ولا يظهر الحكم إلّا بأمر الله فلا يعارضه أحدٌ. فإنّهُ إن علم الحكم من عند الله و لم يأمره /SA188/ بالإظهاره فلا يعارض الظاهر، وإن أمر فلا يقدر أحدٌ على منعه، لأنّه منصوّرٌ من عند الله.

فلاقتل في هذه الخلافة.

(و إنّما جاء القتل في الخلافة الظاهرة، و إن لم يكن لذلك الخليفة) - أي: الخليفة الظاهريّ الآخر - (هذا المقام) أي: أخذ الحكم عن الله، (و هو خليفة رسول الله، إنّ عدل فمن حكم /MB87/ الأصل الذي به^{٤٨٦} تخيّل وجود إلهين) جاء قتله.

و المعنى: و ما جاء القتل إلّا في الخلافة الظاهرة و إن لم يكن للخليفة الظاهريّ الثاني مقام الأخذ من الله، و هو خليفة رسول الله إن كان عادلاً. فمن حكم الأصل - الذي هو وحدة الله تعالى - جاء قتله، لأنّه الثاني. و كونه ثاني الأوّل يخيّل جواز وجود إلهين، و هو محالٌ!

(﴿وَلَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [٢١/٢٢].

وإن اتّفقا فنحن نعلم أنّهما لو اختلفا تقدّيراً لنفّذ حكم أحدهما، فالنافذ الحكم هو الإله على الحقيقة، والذي لم ينفّذ حكمه ليس بإله.

و من هذا نعلم أنّ كلّ حكم ينفّذ اليوم في العالم أنّه حكم الله و إن خالف الحكم المقرّر في الظاهر - المسمّى: شرعاً - . إذ لا ينفّذ حكمٌ إلّا الله في نفس الأمر، لأنّ الأمر الواقع في العالم إنّما هو على حكم المشيئة الإلهيّة لا على حكم الشرع المقرّر، و إن كان تقريره من المشيئة.

ولذلك نفّذ تقريره خاصّةً، فإنّ المشيئة ليست لها فيه^{٤٨٧} إلّا التقرير، لا العمل بما جاء به).

بيان الملازمة: أنّه لو كان فيها آلهة غير الله - كما زعموا - أو إله آخر غيره لكانا إمّا إلهين بالذات، أو بأمرٍ زائدٍ عليهما؛

فإن كان الثاني لزم افتقارهما في الإلهيّة إلى الغير، فلم يكونا إلهين؛

وإن كان الأوّل فإمّا أن لا يتخالفا في الإيجاد و الإعدام، أو يتخالفا؛

فإنّ تخالفاً تمانعاً - لتساويهما في القوّة -، فلا يقع إيجابٌ و لإعدامٌ؛

وإن اتّفقا فإمّا أن ينفّذ حكم كلّ منهما في الآخر، فلا يكون أحدهما إلهاً - لنفوذ حكم الآخر فيه -، وكذا إن لم ينفّذ حكم كلّ واحدٍ^{٤٨٨} منهما في الآخر لعجز كلّ منهما؛

وإن نفّذ حكم أحدهما في الآخر دون العكس فالنافذ الحكم هو الإله دون الآخر.

ولمّا كان النافذ الحكم هو الإله دون غيره علمنا أنّ كلّ حكم ينفّذ اليوم في العالم أنّه حكم الله، و إن خالف حكم الشرع المقرّر في الظاهر، إذ لا ينفّذ حكمٌ إلّا الله في نفس الأمر؛ لأنّ كلّ ما وقع في العالم إنّما وقع بحكم المشيئة الإلهيّة لا بحكم الشرع، فإنّ تقريره إنّما هو بالمشيئة. ولذلك نفّذ تقريره خاصّةً لا العمل به إلّا ما تتعلّق به المشيئة من العمل، ولهذا قال

بعد قوله ﴿كَلَّا إِنَّهُ تَذَكُّرٌ * فَمَنْ شَاءَ ذَكَّرْهُ﴾ [٥٥ - ٧٤/٥٤]: ﴿وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [٧٤/٥٦].

(فالمشيئة سلطانها عظيم، ولهذا جعلها أبو طالب [٢٧٨] عرش الذات، لأنها لذاتها تقتضي الحكم.

٣ فلا يقع في الوجود شيء ولا يرتفع خارجاً عن المشيئة، فإن الأمر الإلهي إذا خولف هنا - بالمسمى: معصية - فليس إلا الأمر بالواسطة، لا الأمر التكويني. فما خالف أحداً قط في جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة؛ فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة، فافهم!). ٦

يعني: أن حقيقة المشيئة تقتضي الحكم لذاتها، لأنها نفس الإقتضاء - والإقتضاء هو تخصيص ما عينه العلم بالحكم -، فيقع ما تعلقت المشيئة به. فإن الأمر الإلهي - الذي لا راد له! - وحكم الله - الذي لا معقب لحكمه! - هو الذي تعلقت المشيئة بوقوعه وجوداً وعدماً؛ فإن لم تقترن المشيئة بوقوع العمل واقترن الأمر به لم يقع - وإن اقترنت باقتران الأمر به -، لأن المشيئة إنما اقتضت /SA189/ وقوع الأمر بذلك العمل لا وقوعه - أي: صدور العمل - من المأمور المعين. فالمسمى «معصية» و«مخالفة» إنما هو باعتبار أمر المكلف والشارع المتوسط، لا باعتبار الأمر الموجب التكويني الذي هو المشيئة. فلا يخالف الله في أمره الذي لا واسطة فيه، فلا راد له ولا معقب!. فهذا يقتضي الألوهية. ١٥

(و على الحقيقة فأمر المشيئة إنما يتوجه على /MA88/ إيجاد عين الفعل لا على من ظهر على يده، فيستحيل أن لا يكون. ولكن في هذا المحل الخاص، فوقتاً يسمى به مخالفة لأمر الله، ووقتاً يسمى موافقة وطاعة لأمر الله). ١٨

يعني: أن أمر المشيئة إنما يتعلق على الحقيقة بعين الفعل مقتضياً وجوده لا بمن ظهر على يديه.

٢١ وإنما عدى فعل «التوجه» بـ «على»، لتضمنه معنى الحكم؛ يعني: أن أمر المشيئة يحكم على الفعل بالوجود متوجّهاً نحوه، ولا يحكم على فاعله، فيستحيل أن لا يقع. ولكن في المحل الخاص الذي يقع الفعل على يده يسمى وقتاً «موافقة» و«طاعة لأمر الله» - وذلك إذا كان

ذلك الشخص مأموراً بذلك الفعل من جهة الشرع -، و وقتاً «مخالفة» و «معصية لأمر الله» إذا كان منهياً في الشرع عن ذلك الفعل.

- ٣ (و يتبعه لسان الحمد و الذمّ على حسب ما يكون) أي: على حسب الموافقة لأمر
الواسطة و المخالفة له، وإن كان العبد في كليهما موافقاً لأمر الإرادة مطيعاً له!
(ولما كان الأمر في نفسه على ما قرّرناه، لذلك كان مآل الخلق إلى السعادة على
٦ اختلاف أنواعها، فعبر عن هذا المقام بـ «أن الرحمة وسعت كلّ شيء»، فإنها سبقت
الغضب الإلهي و السابق متقدّم.
فإذا لحقه هذا - الذي حكم^{٤٨٩} عليه المتأخّر - حكم عليه المتقدّم، فنالته الرحمة إذا
لم يكن غيرها سبق).

- ٩ يعني: أن الأمر لما كان /SB189/ على ما قرّرناه - من اقتضاء المشيئة لوجود الفعل - لزم
أن يكون مآل الكلّ إلى السعادة - سواء كان الفعل موافقاً و طاعةً، أو مخالفةً و معصيةً -؛
لأنّ الإيجاد هو الرحمة، فالرحمة وسعت كلّ شيء - حتى المعصية! - لعموم النصّ، فإنها
١٢ عمّت و سبقت الغضب الإلهي، فلا يلحقها الغضب و إلّا لم تكن سابقةً.
فإذا حكم الغضب على المغضوب عليه من حيث اقتضاء المعصية و المخالفة ذلك - و
كانت^{٤٩٠} الرحمة المقدّمة هي الغاية - لحق الرحمة السابقة في الغاية فنالته الرحمة، فحكمت
١٥ عليه إذا لم يسبق غيرها.

فثبت أنّ المآل إلى الرحمة و السعادة، فلا يبقى للغضب حكم.

- ١٨ و أيضاً فالأعيان مرحومة - لأنّها موجودة و داخلّة في عموم «الشيء» الذي وسعته
الرحمة، و هي الغاية المتقدّمة -، فكيف يبقى للغضب المحفوف بالرحمتين حكم!، فالغضب هو
العسر بين اليسرين.

- ٢١ (فهذا معنى «سبقت رحمته غضبه» لتحكم على مَنْ وصل إليها، فإنّها في الغاية
وقفت و الكلّ سالك إلى الغاية، فلا بدّ من الوصول إليها، فلا بدّ من الوصول إلى
الرحمة و مفارقة الغضب. فيكون الحكم لها في كلّ واصل إليها بحسب ما يعطيه حال

الواصل إليها). فَإِنَّ حال البعض لا يعطيه من الرحمة إِلَّا التَّعَوُّذُ بالغضب و الإلتذاذ بمقتضاه حتى يصير في حَقِّه مسمًى جهنم جَنَّةً، و حال البعض الخلاص من الغضب، و حال البعض وجدان أثر الرضا و روح الجنَّة، و حال البعض البلوغ إلى الدرجات؛ و في الجملة لا يخلو أحدٌ في العاقبة من سعادةٍ مَّا و إنْ كانت نسيبةً.

(فَمَنْ كَانَ ذَا فَهْمٍ يُشَاهِدُ مَا قُلْنَا /SA190/ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ فَهَمٌ فَيَأْخُذُهُ عَنَّا
فَمَا تَمَّ إِلَّا مَا ذَكَرْنَاهُ فَاعْتَمِدْ عَلَيْهِ وَ كُنْ بِالحَالِ فِيهِ كَمَا كُنَّا
فَمِنْهُ إِلَيْنَا مَا تَلَوْنَا عَلَيْكُمْ وَ لَيْسَ إِلَيْكُمْ مَا وَهَبْنَاكُمْ مِنَّا)
أي: فمن الحق ورد إلينا ما قلنا لكم و تلونا عليكم، و ليس بواردٍ منه إليكم ما وهبنا لكم
منا - أي: «ما وهبنا لكم» فمننا ورد إليكم - .

و يجوز أن يكون المعنى: و ليس منا ورد إليكم ما وهبنا لكم، بل منه بواسطتنا، و كلا
المعنيين مستقيمٌ.

و تعدية «وهبنا» بنفسه كقوله: ﴿وَ أَخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ﴾ [٧/١٥٥] في حذف الجار
/MB88/ و إيصال الفعل إلى مفعوله.

(و أمَّا تليين الحديد فقلوبٌ قاسيةٌ يَلَيِّنُهَا الزجر و الوعيد تليين النار الحديد. و
إنما الصعب قلوبٌ أشدَّ قساوةً من الحجارة!، فَإِنَّ الحجارة تكسرها و تكلسها النار
و لا تليينها).

يعنى: أَنَّ الحجارة ليس لها قبول التليين، فالنار تكسرها أو تكلسها، فالقلوب التي
تشبهها لا يؤثر فيها الزجر و الوعيد.

(و ما ألان الحديد له إِلَّا لعمل الدروع الواقية تنبيهاً من الله - أي: لا يتقى الشيء
إِلَّا بنفسه - ، فَإِنَّ الدروع يتقى بها السنان و السيف و السكين و النصل، فاتقيتَ
الحديد بالحديد. فجاء الشرع المحمّديّ بـ«أعوذ بك منك»، فافهم!، فهذا روح تليين

الحديد. فهو المنتقم الرّحيم.

- والله الموفّق! -).

- ٣ أي: إنّما ألان لداود الحديد لعمل الدروع الواقية من الحديد تنبيهاً له على أنّه لا يتّقى الله إلاّ به، كما قال - عليه الصّلاة و السّلام -: «أعوذ بعفوك من عقابك، وأعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بك منك» [٢٧٩]. فصورة تليين الحديد على يديه صورة ما أعطاه الله - تعالى - /SB190/ من قوّة تليينه للقلوب السامعة لكلامه و مزاميره القابلة لمعانيتها؛ كما أنّ
- ٦ تسبيح الجبال و الطير و ترجيعها إيّاه معه صورة تأثير تسبيحه في جوارحه و قواه حتّى شكّلت بالهيئات التنزيهيّة، و انخرطت بالكلّيّة في سلك التقديس و التوحيد، فتليين
- ٩ القلوب روح تليين الحديد. و التوحيد الذاتي في «أعوذ بك منك» روح اتّقاء الحديد بالحديد، فتوحيد القلوب يسبّب لينها روح الروح، فإنّها إذا لانت وسعت الحقّ.
- فعرفت أنّ «المنتقم» هو «الرحيم».

(فَصْ حَكْمَةِ نَفْسِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ يُونُسِيَّةٍ)

٩ إِنَّمَا خَصَّتْ «الكلمة اليونسية» بـ: «الحكمة النفسية»، لما نفّس الله عنه بنفسه الرحمانيّ من كربه الذي لحقه من جهة قومه وأولاده وأهله؛ أو لما دهمه في بطن الحوت؛ أو من جهة أنه كان من المدحّضين؛ أو من جميع تلك الأمور حيث سبّح واعترف واستغفر - ﴿فَتَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [٢١/٨٧] - فنفس الله عنه كربه و وهبه سربه وأهله، قال الله - تعالى - : ﴿وَنَجِّنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ﴾ [٢١/٨٨].

١٥ وقيل: «نفسية» - بسكون الفاء - ، لأنه ظهر بالنفس و فارقهم من غير إذن الله، فابتلاه الله بالحوت، أي: بالتعلّق البدني و التدبير الذي يلزم النفس عند استيلاء الطبيعة عليها، و خصوصاً عند الإجتنان في بطن الأمّ، ولهذا وصفه بكونه مليماً.

١٨

(أعلم! أن هذه النشأة الإنسانية بكماها - : روحاً و جسماً و نفساً - خلقها الله على SA191/ صورته، فلا يتولّى حلّ نظامها إلّا من خلقها، إمّا بيده - وليس إلّا ذلك! - ؛ ٢١ أو بأمره).

«بكماها» أي: بمجموعها ظاهراً و باطناً - كما ذكر في الفصّ الأوّل [٢٨٠] - ، لأنّ المراد بآدم

نوع الإنسان. ولما خلقها بيديه على صورته لم يجز أن يتولى حلّ نظامها إلّا هو، كما قال الله - تعالى -: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [٣٩/٤٢].

٣ و «ليس إلّا ذلك»: تأكيد لعدم جواز تخريب البنيان الإلهي إلّا بيده على مقتضى حكمته أو بأمره - كما في القصص -.

٦ (و من تولّاها بغير أمر الله) - أي: ظلماً - (فقد ظلم نفسه و تعدّى حدّ الله فيها، و سعى في خراب من أمره الله بعمارته.

و اعلم! أنّ الشفقة على عباد الله أحقّ بالرعاية من الغيرة في الله) يعني: إنّ الإبقاء على النفوس المستحقّة للقتل شرعاً - كالكفار و المشركين و غيرهم - أحقّ بالرعاية - لأنّها ببيان الربّ - من القتل لله و بأمر الله غيرةً في الله - أي: في حقّه و في دينه - من أن يُعبد غيره و يعصى، مع أنّ الشرع حرّض على الغزو، فإنّ استمالة الكفار و المخالفة معهم شفقةً على خلق الله بنية حرمة من خلقه الله و رزقه رجاءً في أن يدخلوا في /MA89/ الإسلام خيرٌ من تدميرهم و إهلاكهم، كما فعل رسول الله - عليه الصّلاة و السّلام - بالمؤلّفة قلوبهم [٢٨١] و غيرهم.

١٥ و قد يثيب الله على ذلك و لا يؤاخذ على عدم الغيرة فيه. فإنّ الغيرة لأصل لها في الحقائق الثبوتية، لأنّها من الغيرية، و لا غير هناك.

١٨ (و أراد داود - عليه السّلام - بنيان بيت المقدّس، فبناه مراراً فكلّما^{٤٩١} فرغ منه تهدّم، فشكى ذلك إلى الله!. فأوحى الله إليه: «إنّ بيتي هذا /SB191/ لا يقوم على يدي من سفك الدماء،

فقال داود: يا ربّ! ألم يكن ذلك في سبيلك؟!

قال: بلى و لكنّهم أليسوا عبادي^{٤٩٢}؟،

٢١ قال: يا ربّ! فاجعل بنيانه على يدي من هو منّي. فأوحى الله إليه: إنّ ابنك سليمان بينيه» [٢٨٢].

فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه^{٤٩٣} النشأة الإنسانيّة و أنّ^{٤٩٤} إقامتها أولى

من هدمها؛ ألا ترى عدو الدين قد فرض الله فيهم الجزية والصلح إبقاءً عليهم، و قال: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [٨/٦١]؛

٣ ألا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرع لولي الدم أخذ الفدية أو العفو، فإن أبي فحينئذٍ يقتل؛

ألا تراهُ - سبحانه - إذا كان أولياء الدم جماعةً فرضى واحدٌ بالدية أو عفا وباقي الأولياء لا يريدون إلا القتل كيف يراعى من عفا ويرجع على من لم يعف!، فلا يقتل قصاصاً؛

ألا تراهُ - عليه الصّلاة والسّلام - يقول في صاحب النسعة: «إن قتله كان مثله»؛
٩ ألا تراهُ - تعالى - يقول: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [٤٢/٤٠]، فجعل القصاص سَيِّئَةً، أي: يسوء ذلك الفعل مع كونه مشروعاً. ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ [٤٢/٤٠]، لأنّه على صورته. فمن عفا عنه ولم يقتله فأجره على من هو على صورته، لأنّه أحقّ به إذا أنشأه له، وما ظهر بالأسْم الظاهر إلا بوجوده).
١٢

هذه الحكاية والأدلة - كلّها - أوردها لرجحان العفو على القتل، لأنّ الإنسان خلق على صورة الله وقد أنشأه الله لأجله، فالإبقاء على صورة الله أولى؛ وكيف لا يكون أولى وما ظهر الله بالاسم الظاهر إلا بوجوده؟!.

وأمّا «النسعة» فإنّها كانت لرجلٍ وجد مقتولاً، فرأى وليّه نسعته في يد رجلٍ فأخذه SA192/ بدم صاحبه، فلمّا قصد قتله قال له رسول الله - صلى الله عليه وسلّم - : «إن قتله كان مثله» [٢٨٣] أي: في الظلم. إذ لا يثبت القصاص شرعاً بمجرد حصول النسعة في يد
١٨ آخر [٢٨٤]؛ وكلاهما هدم بنيان الرّب.

و «النسعة»: حبلٌ عريضٌ كالخزام، وقد يكون من السير أو القدّ [٢٨٥].
٢١ (فمن راعاه) أي: الإنسان (فإنما يراعي الحقّ). وما يذمّ الإنسان لعينه و إنما يذمّ الفعل منه، وفعله ليس عينه. وكلامنا في عينه ولا فعل إلاّ الله، ومع هذا ذمّ منها ما ذمّ و حمد منها ما حمد). أي: ذمّ من عين الإنسان ما ذمّ و حمد ما حمد إذا أضيف إليه الفعل.

(و لسان الذمّ على جهة العرض مذمومٌ عند الله)، فإنّ ذمّ الصورة الإلهيّة راجعٌ إلى ذمّ فاعلها الظاهر فيها لغرضٍ يعود إلى نفس من لا يعلم أنّه ينفعه أو يضرّه، فإنّه أراد أن ينفعه فضرّه. ٣

(فلامذموم إلا ما ذمّه الشرع، فإنّ ذمّ الشرع لحكمةٍ يعلمها الله أو من أعلمه الله، كما شرع القصاص للمصلحة إبقاءً لهذا النوع وإرداعاً للمتعدّي حدود الله فيه ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [٢/١٧٩]، وهم أهل لبّ الشيء الذين عثروا على سرّ النواميس الإلهيّة والحكيّة. ٦

و إذا علمت أنّ الله راعى هذه النشأة وإقامتها فأنت أولى بمراعاتها، إذ لك بذلك السعادة. فإنّه مادام الإنسان حيّاً يُرجى له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له، ومن سعى في هدمه فقد /MB89/ سعى في منع وصوله لما خلق له، و ما أحسن ما قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «ألا أنبئكم بما هو خيرٌ لكم وأفضل من أن ٩٥٠ /SB192/ تلقوا عدوّكم فتضربوا رقابهم و يضربوا رقابكم؟، ذكرُ الله!» [٢٨٦]. ١٢

و السرّ في ذلك أنّ الغزو إنما شرع لإعلاء كلمة الله و ذكره إن كانت الدولة للمسلمين و الغلبة للمجاهدين، وإن لم يكن كذلك و كان بالعكس كان فيه نقصان عبيد الله الذاكرين له، و تفويت العلة الغائيّة. فذكر الله مع الأمن من المحذور - وهو الفتنة و قتل أولياء الله - أفضل من الجهاد الظاهر؛ وإن كان المقتول في سبيل الله على أجرٍ تامٍّ، فذلك حظّه بهدم أبنية الرحمن في صورة الإنسان. ١٥

(و ذلك أنّه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانيّة إلا من ذكر الله الذكر المطلوب منه، فإنّه - تعالى - جليس من ذكره و الجليس مشهودٌ للذاكر، و متى لم يشاهد الذاكرُ الحقّ - الذي هو جليسه ٩٦٠ - فليس بذاكرٍ. فإن ذكر الله سارٍ في جميع العبد. لا من ذكره بلسانه خاصّةً، فإنّ الحقّ لا يكون في ذلك الوقت إلا جليس السان خاصّةً، ٢١ فيراه اللسان من حيث لا يراه الإنسان بما هو راءٍ، و هو البصر).

الذكر المطلوب من العبد هو أن يذكر الله بلسانه مع نفي الخواطر و حديث النفس، و

مراقبة الحق بالقلب بأن يكون بقلبه مع المذكور، و بعقله متعلقاً لمعنى الذكر، و بسرّه فانياً في المذكور عن الذكر، و بروحه مشاهداً له، فإنه جليسه و المجلس مشهود الذاكر. فحتى لم يشاهده فليس بذاكرٍ إياه، إذ لو ذكره - حق ذكره - لراه، فإنّ الذاكر بالحقيقة هو الذي يفنى عما سوى المذكور - حتى^{٤٩٧} عن الذكر بالمذكور و عن نفسه!، فإنّ نفسه من جملة السوى - . فيكون الذاكر هو المذكور، فيحييه الله به حياةً طيبةً نوريّةً /SA193/ بالبقاء بعد الفناء فيه، فيهنأ فيها العيش مع الله بالله معيّةً لا بالمقارنة، فيشهد به في كلّ ما يشهد.

و ذلك معنى «سريان ذكر الله في جميع العبد حتى أفناه عنه و أحياه به». وإن لم يكن ذكره إلّا بلسانه فالذاكر ذلك الجزء منه - الذي هو اللسان - . فلا يكون الحق إلّا جليس اللسان لاجلسيه، إذ لم يذكر بجوامع أجزاء وجوده، فيراه اللسان - أي: يختصّ اللسان بحظه منه، لا الإنسان - .

(فافهم هذا السرّ في ذكر الغافلين، فالذاكر من الغافل حاضرٌ بلا شكّ و المذكور جليسه، فهو يشاهد. و الغافل من حيث غفلته ليس بذاكرٍ فما هو جليس الغافل، فإنّ الإنسان كثيرٌ، ما هو أحديّ العين و الحقّ أحديّ العين^{٤٩٨} كثيرٌ بالأسماء الإلهيّة؛ كما أنّ الإنسان كثيرٌ بالأجزاء.

و ما يلزم من ذكر جزءٍ ما ذكر جزءٍ آخر. فالحقّ جليس الجزء الذاكر منه، و الآخر متّصفٌ بالغفلة عن الذكر.

و لا بدّ أن يكون في الإنسان جزءٌ يذكر به، فيكون الحقّ جليس ذلك الجزء فيحفظ باقي الأجزاء بالعناية).

هذا حال من يذكره ببعض أجزائه و يغفل عنه ببعضها، فيكون الحقّ جليس ذلك الجزء مجالسةً تمثليّةً؛ فإنه يعتقد كون الحقّ جليس الذاكر. فإذا ذكره بجزءٍ كان ذلك الجزء مختصّاً بمجالسته دون ما لا يشتغل بذكره من الأجزاء، و كذلك شهوده.

و قد يختلف الذكر و الشهود بحسب الأجزاء، فإنّ ذكر القلب و شهوده لجليسه يفضل كثيراً ذكر اللسان و مجالسته، فإذا خشع القلب خشع جميع الجوارح بتبعيته؛ كما قال - عليه

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - فيمن /SB193/ لعب^{٤٩٩} بلحيته في الصلاة: «لو خضع قلبه لخضع جوارحه» [٢٨٧].

٣ بخلاف سائر الأجزاء، فإنَّ اللسان قد يذكر و يغفل عن الذكر سائر الأجزاء.

فإذا سرى الذكر في جميع /MA90/ أجزاء العبد و خضع العبد لربه بالكليّة و خنع كان الحقّ - إذاً - جليسه، بشهادة الله و رسوله - صلى الله عليه و سلّم - .

٦ و لابدّ أن يذكره بجزءٍ ما فيكون الحقّ جليس ذلك الجزء، فيحفظ باقي الأجزاء بحكم العناية - أي: العلم باتّصاله ببعض الوجوه - .

(و ما يتولّى الحقّ هدم هذه النشأة - بالمسمّى^{٥٠٠}: موتاً - فليس بإعدام، وإنّما هو تفريقٌ فيأخذه إليه، و ليس المراد إلّا أن يأخذه^{٥٠١} الحقّ إليه، ﴿وَأِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [١١/١٢٣]. فإذا أخذه إليه سوّى له مركباً غير هذا المركب من جنس الدار التي ينتقل إليها - و هي دار البقاء - لوجود الاعتدال، فلا يموت أبداً - أي: لا تفرق أجزاؤه - .) ١٢

يعني: ليس الموت إعداماً، و إنّما هو تفريق الأجزاء المجتمعة، فيقبض الحقّ - تعالى - روحه و حقيقته إليه؛ و الأجزاء العنصريّة، فيجمع الله كلّاً إلى أصله: ﴿وَأِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾. فإذا قبضه اجتمع إليه قواه الروحانيّة فسوّى له مركباً مثاليّاً و صورةً جسديّةً ممثّلةً غير هذا المركب الذي فارقه. ١٥

فإن كان ممّن تفتح له أبواب السموات خالط الملاء الأعلى و أرواح القدسّين - كما قال: «أرواح الشهداء في قناديل معلّقة تحت العرش» [٢٨٨]، و في حديثٍ آخر: «في حواصل طيور خضر» [٢٨٩]: هي الأجرام السماويّة - ؛ ١٨

وإن لم يكن من جملة من تفتح له أبواب السماء و لا يستطيع أن ينفذ من أقطار السموات - كما قال: ﴿لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ [٥٥/٣٣] - فلا بدّ من مركبٍ من جنس الدار التي ينتقل إليها من عوداتٍ /SA194/ و تعلّقاتٍ بصورٍ مناسبةٍ لقواه و حقائقه و صفاته الراسخة فيه و خلائقه، و من إقامته في الدار التي انتقل منها إليها مدّةً إلى أن يساعده الطالع الإلهي ٢١

الأسمايُّ الَّذِي هُوَ طَالَعُ طَالَعِهِ الْمَوْلَدِيَّ بَعْدَ رَبُوبِيَّةِ أَسْمَائِيَّةٍ مِنْ سِدْنَةِ الْأَسْمِ «العدل»، فَتَسْبِقُهُ الرَّحْمَةُ وَتَنَالُهُ فِي الْغَايَةِ - إِنْ قَدَرَ لَهُ الرِّقَى مِنْ هَذِهِ الْأَطْوَارِ - إِلَى أَنْ يَفْتَحَ لَهُ أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمِفَاتِيحِ الْأَمْرِ.

٣

فَيَسُودُ اللَّهُ لَهُ هَيْكَلًا رُوحَانِيًّا نُورِيًّا مُنَاسِبًا لِهَيَاتِهِ الْبَهِيَّةِ النُّورِيَّةِ فِي دَارِ الْبَقَاءِ لَوْجُودِ الْإِعْتِدَالِ الْمُقْتَضِي لِدَوَامِ الْإِتِّصَالِ، فَلَا يَمُوتُ أَبَدًا وَلا تَفْتَرِقُ أَجْزَاؤُهُ، كَمَا قَالَ - تَعَالَى -: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾ [٤٤/٥٦]؛ وَ مِنْ جُمْلَةِ الْعُودَاتِ قَوْلُهُ: ﴿فَالْتَقَمَهُ الْحَوْتُ وَهُوَ مُلِيمٌ﴾ [٣٧/١٤٢].

٦

(وَأَمَّا أَهْلُ النَّارِ فَأَلْهِمُوا إِلَى النَّعِيمِ وَلَكِنْ فِي النَّارِ، إِذْ لَا بَدْءَ لَصُورَةِ النَّارِ بَعْدَ انْتِهَاءِ مَدَّةِ الْعِقَابِ أَنْ تَكُونَ بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى مَنْ فِيهَا) بِحُكْمِ الرَّحْمَةِ السَّابِقَةِ - عَلَى مَا تَقَدَّمَ -.

٩

(وَهَذَا نَعِيمُهُمْ).

فَنَعِيمُ أَهْلِ النَّارِ بَعْدَ اسْتِيفَاءِ الْحَقُوقِ^{٥٠٢} نَعِيمٌ خَلِيلُ اللَّهِ حِينَ أَلْقَى فِي النَّارِ، فَإِنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - تَعَذَّبَ بِرُؤْيَيْهَا وَبِمَا تَعَوَّدَ فِي عِلْمِهِ وَتَقَرَّرَ مِنْ أَنَّهَا صُورَةٌ تُؤْلَمُ مِنْ جَاوِرِهَا مِنَ الْحَيَوَانِ. وَ مَا عِلْمُ مَرَادِ اللَّهِ فِيهَا وَمِنْهَا فِي حَقِّهِ قَبْلَ الْإِلْقَاءِ وَ

١٢

١٥

عِنْدَهُ.

(فَبَعْدَ وُجُودِ هَذِهِ الْآلَامِ وَجَدَ بَرْدًا وَسَلَامًا مَعَ شُهُودِ الصُّورَةِ الْكُونِيَّةِ فِي حَقِّهِ - وَهِيَ نَارٌ فِي عَيُونِ النَّاسِ - . فَالشَّيْءُ الْوَاحِدُ يَتَنَوَّعُ فِي عَيُونِ النَّاظِرِينَ، هَكَذَا هُوَ التَّجَلِّيُ الْإِلَهِيُّ.

١٨

فَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: «إِنَّ اللَّهَ تَجَلَّى مِثْلَ هَذَا الْأَمْرِ»، وَ إِنْ شِئْتَ قُلْتَ: «إِنَّ الْعَالَمَ فِي النَّظَرِ إِلَيْهِ وَفِيهِ مِثْلُ الْحَقِّ فِي التَّجَلِّيِ»، فَيَتَنَوَّعُ فِي عَيْنِ النَّاظِرِ بِحَسَبِ /SB194/ مَزَاجِ النَّاظِرِ أَوْ يَتَنَوَّعُ مَزَاجِ^{٥٠٣} النَّاظِرِ لَتَنَوُّعِ التَّجَلِّيِ، وَ كُلٌّ هَذَا سَائِغٌ فِي الْحَقَائِقِ).

٢١

يَعْنِي: أَنَّ إِبْرَاهِيمَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَجَدَ النَّارَ بَرْدًا وَسَلَامًا مَعَ شُهُودِ الصُّورَةِ النَّارِيَّةِ، فَإِنَّهَا نَارٌ فِي عَيْنِ النَّاظِرِينَ - فَإِنَّ الشَّيْءَ الْوَاحِدَ يَتَنَوَّعُ بِحَسَبِ أَحْوَالِ النَّاظِرِينَ -، وَ كَذَلِكَ يَكُونُ

- التجليّ الإلهيّ - أي: يختلف باختلاف أحوال /MB90/ الناظرين - .
- فإن شئت قلت: إن الله - تعالى - تجلّى مثل هذا الأمر - أي: تجلّى تجلياً واحداً متنوعاً بحسب تنوّع أحوال الناظر -؛ ٣
- وإن شئت قلت: إنّ العالم في النظر إليه مثل الحقّ في التجليّ. أي: العالم - بفتح اللام - في نظر الناظرين إليه وفيه، كالحقّ في تجليّه، يراه كلّ ناظرٍ إليه بحسب مزاجه على صورةٍ غير ما يراه الآخر عليها، كما أنّ المحرور يرى الهواء ناراً و المبرود يراه زمهريراً. ٦
- وأمّا في حقّ التجليّ الإلهيّ^{٥٤} فالمراد بمزاج الناظر حاله و هيأته الروحانيّة، لامزاجه الجسمانيّ؛ فإنّ لصاحب الكشف أحوالاً يختلف التجليّ باختلافها، وإن كان لمزاج البدن - أيضاً - مدخلٌ في ذلك من وجهٍ. فتارةً يتنوّع التجليّ الواحد باختلاف حال الناظر، وتارةً يتنوّع الناظر لتنوّع التجليّ - على ما ذكر -، إذ المظهر الذي غلب عليه أحكام الكثرة يتنوّع التجليّ الإلهيّ الواحد فيه بحسب أحواله فينصبغ التجليّ بحكم المظهر. ٩
- وأمّا إذا كان الغالب على المظهر حكم الوحدة - وهو قلب العبد الكامل المجرد المنسلخ عن أحكام الكثرة - فإنّه يتنوّع بحسب تنوّع التجليّ، فإنّ هذا القلب مع تقلّب الحقّ في تجليّاته، والحقّ يقلّب قلبه - فإنّه مقلّب القلوب -، وكلا الأمرين سائغٌ. ١٢
- هذا في الكامل و ذلك في غيره. ١٥
- (فلو أن الميّت أو المقتول - أيّ ميّت كان أو أيّ مقتول كان! - إذا مات أو قتل لا يرجع إلى الله لم يقض الله بموت أحدٍ ولا شرع قتله، فالكُلّ في قبضته؛ فلا فقدان في حقّه. ١٨
- فشرع بالقتل و حكم بالموت لعلمه /SA195/ بأنّ عبده لا يفوته؛ فهو راجعٌ إليه). يعني: لولا أنّ العبد بعد موته كان باقياً على عبوديّته و مربوبيّته لرَبّه لم يحكم بموته و قتله، فإنّ ربوبيّته موقوفةٌ على مربوبيّة هذا العبد فلا يفوته، و لا يقبل الانفكاك عنه أصلاً، بل دائماً أبداً في قبضة ربوبيّته لا يزول، فربوبيّته لا يزول. ٢١
- فان بطن العبد عن ربوبيّة الرّبّ الظاهر بالموت أو القتل فقد تولّاه حين توفّاه الرّبّ

القابض الباطن، فنقله من نشأة إلى نشأة أخرى و من موطنٍ إلى موطنٍ هو به أولى. فهو يقبضه عن ظهورٍ و تجلٍّ و يبسطه في نورٍ و تجلٍّ آخر أعلى و أجلى، كما قال لنبيّه - عليه الصلاة و السلام -: ﴿وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى﴾ [٩٣/٤].

٣

فهو معه أينما كان لا يفوته.

(على أن قوله: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [١١/١٢٣] أي: فيه يقع التصرّف و هو

٦

المتصرّف، فما خرج عنه شيء لم يكن عينه، بل هويّته عين ذلك الشيء. و هو الذي يعطيه الكشف في قوله: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾.

اسم «إنّ» محذوفٌ لدلالة «فما خرج عنه شيء لم تكن عينه» عليه، أي: فهو راجعٌ إليه. مع

٩

أن في قوله: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ إيذاناً بأن كلّ شيءٍ عينه، لأنّ لفظ «الرجوع» يدلّ على أنّه الأصل الذي منه كلّ شيءٍ بدأ فيعود إليه، فلا يقع التصرّف إلّا منه فيه.

فهو المتصرّف بإبدائه عن نفسه و رجعهُ إليه، فهو عين ذلك الشيء بتجلّيه في صورته

١٢

عيناً و علماً و وجوداً، فهوّيّته هي عين ذلك الشيء. إذ الذي يعطيه الكشف هو أنّ الذات الأحديّة تجلّى في صور الأعيان، و هي عين علمه بذاته ليست أموراً زائدةً على الوجود

الحقّ، لأنّها صور معلوماته و شؤونه الذاتيّة، منه ظهرت بوجوده مع /SB195/ ثبوتها في

١٥

علمه، وإليه عادت بقبضه إليه، كما قال: ﴿ثُمَّ قَبْضُنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ [٢٥/٤٦]، أي:

لم يلبث أن نبسطه.

(فصل حكمة غيبية في كلمة أيوبية)

- ٩ إنما خَصَّت «الكلمة الأيوبية» بـ: «الحكمة الغيبية»، لكون أحواله - عليه الصلاة و
السلام - بأسرها - من ابتداء حاله /MA91/ و زمان ابتلائه و بعد كشف بلائه إلى انتهاء
كماله - غيبيةً.
- ١٢ لأنَّ الله - تعالى - أعطاه من الغيب بلا كسبٍ ما لم يُعط أحدًا من المال و البنين و الزرع و
الضرع و الخول و العبيد، ثمَّ ابتلاه من الغيب ببلايا في نفسه و ماله و أهله و ولده و لم يبتل
بمثلها أحدًا، و رزقه الله ٥٠٥ صبراً جميلاً و أفراً بلا شكوى إلى أحدٍ في مدَّةٍ لم يرزق مثله أحدًا.
- ١٥ و لما بلغ الابتلاء غايته و تناهى الصبر نهايته و لم يجزع قطّ - و لم يشك إلى أحدٍ، و
لم ينقص من أعماله و طاعاته و أذكاره و أنواع شكره شيئاً - ﴿نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسْنِيَ الضُّرِّ﴾
[٢١/٨٣]، فكشف عنه ما به من ضرٍّ، و وهب له أهله ﴿وَمِنْ لَّهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةٌ﴾ [٢١/٨٤]
من عنده و خزانة غيبه؛ و أظهر له من غيب الأرض مغتسلاً بارداً و شرباً.
- ١٨ و كلَّ ذلك كان من قوَّة إيمانه بالغيب، و ثقته بما ادّخر الله له في الغيب، فكان أمره - كلّه -
من الغيب.

(اعلم! أنَّ سرَّ الحياة سرى في الماء، فهو أصل العناصر و الأركان، و لذلك جعل

الله ﴿مِنْ أَلَمَاءِ كُلِّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [٢١/٣٠].

و ما ثمَّ شيءٌ إلَّا و هو حيٌّ، فإنَّه ما من شيءٍ إلَّا و هو يسبِّح بحمد الله، ولكن لا نفقه تسبيحه إلَّا بكشفٍ إلهيٍّ. ولا يسبِّح إلَّا حيٌّ، فكلُّ شيءٍ حيٌّ، [فكلُّ شيءٍ] الماء أصله.

اعلم! أنَّ الحياة إذا تمثَّلت و تجسَّدت ظهرت بصورة الماء، و كذا العلم الذي هو الحياة الحقيقية، و هو معنى SA196، قوله: «سرَّ الحياة سرى في الماء».

و لما كان أصل الكلِّ الحياة و العلم - و الماء صورتها - جعل أصل العناصر الماء، فإنَّ الحياة التي هي عين الذات الأحدثية تمثَّلت بصورة الأرواح، ثمَّ نزلت إلى صور الطبائع، ثمَّ تمثَّلت بصور العناصر. فثبت أنَّ من الماء - الذي هو صورة الحياة - كلُّ شيءٍ حيٍّ، و أنَّه لا شيءٌ إلَّا و هو حيٌّ - كما ذكر -، فلا شيءٌ إلَّا و أصله من الماء.

(ألا ترى العرش كيف كان على الماء، لأنَّه منه تكوَّن). المراد بـ «العرش»: العرش الجسمانيّ - أي: الفلك الأطلس -.

وإنَّما تكوَّن من الماء لأنَّ الله - تعالى - خلق أوَّل ما خلق دَرَّةً بيضاء، فنظر إليها بعين الجلال فذابت حياءً، فصار نصفها ماءً و نصفها ناراً، فكان عرشه على ذلك الماء [٢٩٠]؛ فـ «الدَّرَّة» هي العقل الأوَّل الذي تكوَّن منه جميع الأكوان؛

و «النظر إليه بعين الجلال»: احتجاب الحقِّ - تعالى - بتعيينه، فإنَّ نظر الجمال تجلَّى الوجه الإلهي بنوره، و نظر الجلال تسترَّه بغيره؛

و «ذوبانه»: تلاشيهِ بماهيته الإمكانية العدمية و تكوُّن الأشياء منه، فإنَّه كالهوى لجميع الممكنات. و النصف الناري تكوَّن الأرواح منه بالتعينات النورية، ألا ترى كيف سمَّى روح القدس عند اتصال موسى به «ناراً» حيث قال: ﴿بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [٢٧/٨]؟!، و قال: ﴿ءَأَنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَاراً﴾ [٢٨/٢٩]!؛

و النصف المائيّ تكوَّن الأجسام منه، فإنَّ الهوى هو البحر المسجور - أي: المملوء بالصور -، فإنَّها ماءٌ كُلُّها، فكان العرش على ذلك الماء.

ولمّا كان العقل الأوّل الذي هو أصل الكلّ عين الحياة، و العلم و الماء مثالهما، صحّ أن أصل الكلّ الماء، حتّى الهیولی و النار.

- ٣ (فطغى عليه) أي: ظهرت صورة العرش على ماء الهیولی، /SB196/ فإنّ كلّ ما طغى على الماء ظهر، و بطن الماء تحته، و كذا بطن الهیولی بظهور صور الأجسام فيها. (فهو يحفظه من تحته) - أي: الهیولی يحفظ الصورة العرشيّة من تحته -؛
- ٦ (كما أنّ الإنسان خلقه الله عبداً، فتكبرّ على ربّه و علا عليه، فهو - سبحانه - مع هذا يحفظه من تحته بالنظر إلى علوّ هذا العبد الجاهل بنفسه) و في نسخة: «بربّه»، و كلاهما يستقيم، لأنّ /MB91/ الجاهل بنفسه جاهل برّبّه و بالعكس.
- ٩ و إنّما خلق الإنسان عبداً، لأنّه مقيّد في تعيّنه، و ليست حقيقة العبد إلّا صورة تعيّن للوجود الحقّ المتجلّى فيه، و التعيّن لابدّ أن يعلو المتعيّن به - و هو وجود الحقّ المستور بالتعيّن العبدانيّ - . و لولا حفظ الوجود الحقّ المتعيّن به المستور فيه لانعدم، إذ لا تحقّق للتعين بدون المتعيّن - فإنّه بلا هو هالك -؛ فالحقّ يحفظ العبد من تحته.
- ١٢ (و هو قوله - عليه الصّلاة و السّلام - : «لو دلّيتم بحبلٍ لهبط على الله!») [٢٩١]، فأشار إلى أنّ نسبة التّحت إليه كما نسبة الفوق إليه^{٥٧} في قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [١٦/٥٠]، و قوله: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [٦/١٨]، فله الفوق و له التّحت.

و لهذا ما ظهرت الجهات الستّ إلّا بالنسبة إلى الإنسان، و هو على صورة الرحمن).

- ١٨ يعني: لمّا كانت نسبة الفوق و التّحت إليه سواءً فحفظه لعبده من تحته لا ينافي فوقيّته، فإنّه بإحاطته فوقه و تحته. و كونه على صورة «الرحمن» إحاطته بجميع الأسماء، فإنّ الرحمن في جميع الجهات المتقابلة، لاشتراكه على جميع الأسماء المتقابلة.
- ٢١ و «ما» في «كما نسبة» زائدة - كقوله: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ﴾ [٣/١٥٩] - . (و لا مُطعم إلّا الله، و قد قال في حقّ طائفة: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ ثمّ نكروا عمم

فقال: ﴿وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ - فدخل في قوله: ﴿وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ كل حكم منزل على لسان رسول أو ملهم - ﴿لَا تَكُلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ وهو المطعم من SA197/ الفوقيّة التي نسبت إليه؛ ﴿وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾ [٥/٦٦] وهو المطعم من التحتيّة التي نسبها إلى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه - صلى الله عليه و سلم - .

٦ هذا بيان لإحاطته وحفظه للعبد من جميع الجهات، فإنّ الإحاطة والحفظ من الصفات الرحانيّة. ومن الحفظ الإطعام، فإنّه من الإمداد الرحانيّة التي لو انقطعت هلك العبد، وقد قال الله - تعالى - : ﴿لَا تَكُلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾ [٥/٦٦]، أي: لو أقاموا ما في الكتب الإلهيّة وهبأوا الاستعداد لأطعمناهم من جميع الجهات.

٩ و «التحتيّة التي نسبها^{٥٠٨} إلى نفسه على لسان رسوله» هو قوله: «لودلّيتم بحبلٍ لهبط على الله».

١٢ (ولو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده، فإنّه بالحياة ينحفظ وجود الحيّ. ألا ترى الحيّ إذا مات - الموت العرفيّ - تنحلّ أجزاء نظامه و تنعدم قواه عن ذلك النظم الخاصّ؟!). يعنى: إذا عدم الحيّ - الحياة التي الماء [صورتها^{٥٠٩}] - انحلت أجزاء نظامه، وذلك لأنّ الحرارة الغريزيّة التي بها حياة الحيّ إنّما تنحفظ بالرطوبة الغريزيّة، فحياة الحرارة - أيضاً - بالرطوبة وهي صورة الماء، بفقدانه وجود الموت الذي هو افتراق أجزاء الإنسان.

٢١ وهذه مقدّمات مهّدها لبيان حال أيّوب - عليه السّلام - . ثمّ عدل إلى قوله: (قال الله - تعالى - لأيّوب: ﴿أَرْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسِلٌ﴾ - يعنى: ماءً - ﴿بَارِدٌ﴾ [٣٨/٤٢] لما كان عليه من إفراط حرارة الألم، فسكّنه ببرد الماء. ولهذا كان الطبّ النقص من الزائد، و الزيادة في الناقص). يعنى طبه الله - تعالى - بنقص حرارة الألم و زيادة البرد و

السلام منها - فإن الآلام كانت ناراً أوقدها الشيطان سبع سنين /SB197/ في أعضاء أيوب، فشفاه الله عنها بهذا الطب الإلهي.

٣ (والمقصود طلب الاعتدال، ولا سبيل إليه إلا أنه يقاربه) أي: ولا سبيل إلى الاعتدال الحقيقي - فإنه لا يوجد في هذا العالم، كما بين في الحكمة -، إلا أن الاعتدال الإنساني يقاربه.

٦ (وإنما قلنا: «ولا سبيل إليه» - أعني: الاعتدال - من أجل أن الحقائق والشهود تعطي التكوين مع الأنفاس على الدوام، ولا يكون التكوين إلا عن ميل يسمى في الطبيعة «انحرافاً» أو «تعفيناً»، /MA92/ وفي حق الحق «إرادة»). وهي ميل إلى المراد الخاص دون غيره. والاعتدال يؤذن بالسواء في الجميع، وهذا ليس بواقع).

٩ أي: ولا سبيل إلى الاعتدال في عالم الكون والحضرة الأسماوية، فإن التعيين واللاتعيين و الجمع بين المتنافيين والنسبة إلى الأسماء المتقابلة في الحضرة الأحدية سواء.

١٢ وأما في حضرة التكوين فلا، فإن الشهود يحكم بالتكوين وتجديد الخلق مع الأنفاس دائماً. ولا يمكن التكوين إلا عند الانعدام، وإلا لا يسمى «انحرافاً» أو «تعفيناً»، والتجديد عن الحق. وذلك عن ميل للحق يسمى في الحضرتين المذكورتين وتتفرد به الذات الإلهية بالنسبة إلى الجمعية الواحدي دون الربوبية، يعني نسبة الذات إلى الصفات وهي نسبة الأحدية إلى الواحدية؛

وأما في نسبة الإلهية إلى الربوبية /SA198/ فلا بد من الميل دائماً.

١٨ (فلهذا منعنا من حكم الاعتدال) - أي: في هذا العالم -.

(وقد ورد في العلم الإلهي اتّصاف الحق بالرضى والغضب وبالصفات) - أي: المتقابلة - . (والرضى مزيل للغضب والغضب مزيل للرضا^{٥١٠} عن المرضي عنه، و

٢١ الإعتدال أن يتساوى الرضا والغضب، فما غضب الغاضب على من غضب عليه و هو عنه راضٍ. فقد اتّصف بأحد الحكّمين في حقّه و هو ميلٌ. و ما رضى الحقّ عمّن رضى عنه و هو غاضبٌ عليه، فقد اتّصف بأحد الحكّمين في حقّه و هو ميلٌ).

زوال الغضب عند اتّصاف الحقّ بالرضا و زوال الرضا عند اتّصافه بالغضب إنّما هو بالنسبة إلى مغضوبٍ عليه أو مرضيٍّ عنه معيّنين.

٣ و أمّا بالنسبة إلى الغضب الكلّيّ القهريّ الجلاليّ و الرضا الكلّيّ اللطفيّ الجماليّ، فلا يزول اتّصافه بهما من حيث كونه إلهاً و ربّاً مطلقاً؛ وكذلك من حيث غناه الذاتيّ، فإنّه - من حيث كونه غنياً عن العالمين - لا يتّصف بشيءٍ منهما.

٦ فظهر أنّ الميل و الانحراف ليس إلّا من قبل القابل، و الربوبيّة المختصّة المقيّدة بمربوبٍ معيّنٍ لظهور حكم الرضا^{٥١} و الغضب في القابل لأحدهما، و عدم ظهوره في غير القابل. و أمّا باعتبار حقيقتي الرضا و الغضب الكلّيّين الإلهيّين - الظاهر أحكامهما أبداً سرمداً في المرضيّ منهم و المغضوب عليهم من العالمين -، فهما ثابتان لله - تعالى - ربّ العالمين على السواء، فلا يتّصف بأحدهما بدون^{٥٢} الآخر، إلّا أنّ حكم سبق الرحمة الغضب أمرٌ ذاتيٌّ دائمٌ لا يزول و لا يتغيّر.

١٢ (و إنّما قلنا هذا، من أجل من يرى أنّ أهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائماً /SB198/ أبداً في زعمه، فما لهم حكم الرضا من الله، فصحّ المقصود.

فإنّ كان كما قلنا مآل أهل النار إلى إزالة الآلام و إن سكنوا النار، فذلك رضى. فزال الغضب لزوال الآلام، إذ عين الألم عين الغضب إن فهمت!).

١٨ أي: إنّما قلنا إنّ الاتّصاف بأحد الحكّمين دون الآخر ميلٌ لمن يرى أنّ غضب الله على أهل النار لا يزول أبداً، و لا يكون لهم حكم الرضا قطّ. فإنّ كان كما زعموا فالمقصود حاصلٌ، و إن كان كما قلنا مآلهم إلى زوال الآلام مع كونهم في النار، فذلك عين الرضا، لزوال الغضب بزوال الألم.

٢١ (فمن غضب فقد تأذّى، فلا يسعى في انتقام المغضوب عليه بإيلامه إلّا ليجد الغاضب الراحة بذلك، فينتقل الألم الذي كان عنده إلى المغضوب عليه. و الحقّ إذا أفردته عن العالم يتعالى علواً كبيراً عن هذه الصفة)، على هذا الحدّ - أي: الألم - . و في بعض النسخ: «على هذا الحدّ» من متن الكتاب.

/MB92/ (وإذا كان الحقُّ هويَّةَ العالم فما ظهرت الأحكام كلَّها إلَّا فيه ومنه، وهو قوله: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ﴾ حقيقةً وكشفاً ﴿فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ [١١/١٢٣] حجاباً وسترًا. فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم، لأنَّه على صورة الرحمن أوجده الله - أي: ظهر وجوده تعالى بظهور العالم كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعية - .

٦ فنحن صورته الظاهرة وهويَّته روح هذه الصورة المدبَّرة لها؛ فما كان التدبير إلَّا فيه كما لم يكن إلَّا منه.

٩ فهو الأوَّل بالمعنى والآخِر بالصورة، وهو الظاهر بتغيير الأحكام والأحوال والباطن بالتدبير، وهو بكلِّ شيءٍ عليمٌ.

١٢ فهو على كلِّ شيءٍ شهيدٌ ليعلم عن شهودٍ لا عن فكرٍ. فكذلك علم الأذواق لا عن فكرٍ، وهو العلم الصحيح، وما عداه فحدسٌ وتخمينٌ /SA199/ وليس بعلمٍ أصلاً!).

١٥ قد مرَّ أنَّ الحقَّ عين كلِّ شيءٍ، فإذا كان عين هويَّةَ العالم - أي: حقيقته - فالأحكام الظاهرة في العالم ليست إلَّا في الله ومن الله، وهو معنى قوله: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ﴾ حقيقةً وكشفًا. فإنَّه - تعالى - باعتبار التجلِّي الذاتيِّ الغيبيِّ يسمَّى: «هو»، وذلك التجلِّي هو الظهور بصور أعيان العالم، فكان هويَّةَ العالم وهويَّةَ كلِّ جزءٍ من العالم. فالعبد وكلُّ ما في العالم بتعيَّنه حجابٌ وسترٌ للحقِّ المتعيَّن به، فليعبده من حيث حجابيَّته وستره.

١٨ و ليتوكَّل عليه، فإنَّه به موجودٌ وهو الفاعل فيه لافعل للحجاب. والحجاب - الذي هو العبد - صورة أُنْيَّة ربِّه والربُّ هويَّته، وهو معنى قوله: «فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم»، لأنَّ العبد صورة العالم والعالم على صورة الرحمن.

٢١ و معنى «أوجده الله»: ظهر بصورته. وشبه ظهور وجوده - تعالى - بظهور العالم بظهور حقيقة الإنسان بوجود صورته الطبيعية - أي: بدنه - . ثمَّ قال: «فنحن»، أي: نحن مع جميع صور العالم صورة الحقِّ الظاهرة،

- و هوية الحق روح هذه الصورة المدبّره لها. و الباقي ظاهرٌ ممّا ذكر.
- (ثمّ كان لأَيُّوب ذلك الماء شراباً لإزالة ألم العطش الذي هو من النّصب و العذاب الذي مسّه به الشيطان - أي: البُعد عن الحقائق أن يدركها على ما هي عليه، فيكون بإدراكها في محلّ القرب - . فكلّ مشهودٍ قريبٌ من العين و لو كان بعيداً بالمسافة فإنّ البصر متّصلٌ به من حيث شهوده، و لو لا ذلك لم يشهده، أو يتّصل المشهود بالبصر كيف كان؛ فهو قريبٌ بين البصر و المبصر).
- سمّى «الشيطان» شيطناً، لبُعده عن الحقّ و الحقائق، من «شطن شُطوناً»: إذا بعد. و قيل: من شاط: إذا نفر [٢٩٢]، فهو فيعالٌ أو فعلاً بمعنى المبالغة، أي: البعيد في الغاية. و لهذا أطلق الشيخ البُعد عليه تسميةً بالمصدر للمبالغة - كقولهم: رجلٌ عدلٌ - . و المراد الذي هو في غاية البُعد عن إدراك الحقائق على ما هي عليه. و إذا كان كذلك فهو في غاية البعد عن الحقّ، لأنّ المدرك للحقائق على ما هي عليه يكون بإدراكها في محلّ القرب منه، ألا ترى أنّ المشهود قريبٌ من العين و لو كان بعيداً بالمسافة؟! لأنّ البصر يتّصل به - على مذهب خروج الشعاع [٢٩٣] - ، أو يتّصل المشهود بالبصر - على مذهب الانطباع [٢٩٤]، فإنّه ليس هذا موضع تحقيقه - . و كيف كان فالمشهود قريبٌ^{٥١٣} بين البصر و المبصر.
- و إنّما كان الشيطان لا يدركها على ما هي عليه، لكونه على صورة الانحراف العيني، أي: جُبِلت عينه على الانحراف و الميل عن العالم العقليّ إلى العالم السفلي، و لهذا - أي: و لأنّ الشيطان بعيدٌ عن محلّ القرب - قال: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنَّ﴾ [١٨/٥٠].
- (و لهذا كنّى أيُّوب في المسّ، فأضافه إلى الشيطان مع قرب المسّ، فقال: البعيد مني قريبٌ بحكمه في).
- أي: و لأنّ الشيطان بعيدٌ عن محلّ القرب /MA93/ كنّى في المسّ - أي: أوقعه على كناية المتكلّم مضافاً إلى الشيطان - فقال: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ نُصْبٍ وَ عَذَابٍ﴾ [٣٨/٤١]، أي: خصّني البعيد بالمسّ الذي هو غاية القرب لحكمه فيّ بالضرّ الذي هو النصب و العذاب؛ شكى إلى الله من غلبة حجابيّة تعيّنه، و إلّا لم يكن للانحراف فيه حكمٌ، فإنّ الشيطان - الذي

هو العين المنفردة بالانحراف و البعد - إنما حكم على نفسه بالانحراف عن الاعتدال لاحتجابه بتعيّنه و غلبة حجابيّة تعيّنه عليه، فإنّ قرب البعيد منه إنّما يكون لبعده؛

و لهذا قال: (و قد /SA200/ علمت أنّ القرب و البعد أمران إضافيّان، فهما نسبتان لوجود لهما في العين مع ثبوت أحكامهما في البعيد و القريب)، فإنّهما مع كونهما معدومين في الأعيان يحكمان على الموجودات العينية بمعناهما. ألا ترى أنّ الشيطان في عين القرب - لوجوده بالحقّ - بعيدٌ عن الله لانحرافه العيني؟! ٦

فقربه من أيّوب نفس كون أيّوب بعيداً منحرفاً عن الاعتدال، فحكم على أيّوب في عين القرب منه بالبعد عن الحقّ و الانحراف عن الاعتدال.

(و اعلم! أنّ سرّ الله في أيّوب الذي جعله عبرةً لنا و كتاباً مسطوراً حالياً تقرؤه هذه الأمة المحمّدية لتعلم ما فيه فتلحق بصاحبه تشريعاً لها. فأثنى الله عليه - أعني: على أيّوب - بالصبر مع دعائه في رفع الضرّ عنه، فعلمنا أنّ العبد إذا دعا الله في كشف الضرّ عنه لا يقدر في صبره و أنّه صابرٌ و أنّه نعم العبد - كما قال: ﴿إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ [٣٨/٤٤] أي: رجّاعٌ إلى الله لا إلى الأسباب - . ٩ ١٢

و الحقّ يفعل عند ذلك بالسبب لأنّ العبد يستند إليه، إذ الأسباب المزيلة لأمرٍ ما كثيرةٌ و المسبّب واحد العين. فرجوع العبد إلى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الألم أولى من الرجوع إلى سببٍ خاصٍّ ربّما لا يوافق ذلك علم الله فيه، فيقول: «إنّ الله لم يستجب لي»، و هو ما دعاه و إنّما جنح إلى سببٍ خاصٍّ لم يقتضه الزمان و لا الوقت. ١٨

فعمل أيّوب بحكمة الله إذ كان نبياً، لما علم أنّ الصبر - الذي هو حبس النفس عن الشكوى عند الطائفة) - أي: المتقدّمين من المشرقيين^{٥١٤} من أهل التصوّف، القائلين بأنّ الصبر هو حبس النفس عن الشكوى مطلقاً [٢٩٥] - (وليس ذلك بحدّ الصبر عندنا، و إنّما حدّه: «حبس النفس عن الشكوى لغير الله لا إلى الله».

فحجب الطائفة نظرهم في أنّ الشاكي يقدر /SB200/ بالشكوى في الرضا

بالقضاء. و ليس كذلك، فإنّ الرضا بالقضاء لا يقدح فيه الشكوى إلى الله و لا إلى غيره، وإنما يقدح في الرضا بالمقتضى. ونحن ما خوطبنا بالرضا بالمقتضى. والضرُّ هو المقتضى ما هو عين القضاء).

إذ المقتضى به أمرٌ يقتضيه عين المقتضى عليه و حاله و استعداده، و القضاء حكم الله بذلك و هما متغايران. فلا يلزم من الرضا بحكم الله الرضا بالمحكوم به، فإنّه مقتضى حقيقة العبد المقتضى عليه لا مقتضى حكم الله.

(و علم أيّوب أنّ في حبس النفس عن الشكوى إلى الله مقاومة القهر الإلهي، و هو جهلٌ بالشخص إذا ابتلاه الله بما تتألم منه نفسه، فلا يدعو الله في إزالة ذلك الأمر المؤلم. بل ينبغي له عند المحقق أن يتضرّع و يسأل الله في إزالة ذلك عنه، فإنّ ذلك إزالةٌ عن جناب الله عند العارف و صاحب الكشف، فإنّ الله قد وصف نفسه بأنّه يؤذى، فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [٣٣/٥٧].

و أيّ أذى أعظم من أن يبتليك الله ببلاءٍ عند غفلتك عنه!، أو عن مقام إلهي لا تعلمه، لترجع إليه بالشكوى فيرفعه عنك، فيصحّ الافتقار الذي هو حقيقتك باعتبار التعيّن الذي أنت به عبدٌ. /MB93/ (فيرتفع عن الحقّ الأذى بسؤالك إياه في رفعه عنك، إذ أنت صورته الظاهرة.

كما جاع بعض العارفين فبكى، فقال له في ذلك من لاذوق له في هذا الفنّ معاتباً له؟،

فقال العارف: إنّما جوعني لأبكي! [٢٩٦]. يقول: إنّما ابتلاني بالضرّ لأسأله في رفعه عني، و ذلك لا يقدح في كوني^{٥١٥} صابراً.

فعلّمنا أنّ الصبر إنّما هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله. و أعني بـ«الغير»: وجهاً خاصّاً من وجوه الله، و قد عيّن الحقّ وجهاً خاصّاً من وجوه الله^{٥١٦} و هو المسمّى: «وجه الهويّة»، فيدعوه من ذلك الوجه في رفع الضرّ عنه لا من الوجوه الأخر المسماة «أسباباً»، وليست إلّا هو من حيث تفصيل الأمر في نفسه).

قد مرَّ أن الله - تعالى - في كلِّ تعيّنٍ وجهاً خاصّاً، فالهويّة المتعيّنه بذلك التعيّن هي السبب،
وغير العارف إنّما يتوجّه إلى حجابيّة /SA201/ التعيّن فيشكو إلى الغير لاحتجابه و يدعو
لدفع الضرّ عنه.

٣

وكلّ متعيّن وجهٌ من وجوه الله - تعالى - و سببٌ من الأسباب، وهو وإن كان حقّاً لكنّه
من حيث تعيّن وجهٌ و سببٌ و غيرٌ، لأنّه أعرّض في التوجّه إليه عن الوجوه الأخر. و قد
يكون الرافع للضرّ من جملتها، فالذي يوجّه إليه ليس إلّا هو من حيث التفصيل لا من
حيث أحديّة الجمع الذي هو هو، فهو لا هو من حيث الخصوصية.

٦

فـ «الأوّاب» هو الرجّاع إلى الهويّة الإلهيّة المطلقة الجامعة المحيطة بجميع الهويات
المتعيّنة، فلا يُوجّه وجهه إلّا إلى السيّد الصمد المطلق الذي توجّه الوجوه كلّها و استندت
الأسباب جميعاً إليه، و لا يتقيّد بوجهٍ خاصّ. فقد لا يجيبك فيه لعلمه أنّ ما تسأله في وجهٍ
آخر، فإذا سألت حضرة جمع جميع الوجوه و توجّهت وجهك نحو الأحد الصمد و الوجه
المطلق فقد أصبت.

١٢

(فالعارف لا يحجبه سؤاله هويّة الحقّ في دفع الضرّ عنه عن أن تكون جميع
الأسباب عينه من حيثيّة خاصّة. و هذا لا يلزم طريقته إلّا الأدباء من عباد الله
الأمناء على أسرار الله، فإنّ لله أمناء لا يعرفهم إلّا الله، و يعرف بعضهم بعضاً.
و قد نصحناك فاعمل!، و إيّاه - سبحانه - فاسأل!).

١٥

الهويّة الحقائيّة التي سألتها^{٥١٧} العارف هي التي عيّنها الشارع بالخصوصيّة الإلهيّة. و
لا يحتجب العارف بسؤال الخصوصية الإلهيّة عن أن تكون هي عين جميع الأسباب و جميع
الأسباب عينها.

١٨

و لا يلزم طريقة /SB201/ الخصوصية الإلهيّة إلّا الأدباء من عباد الله الأمناء على
أسراره؛ فعليك بالسؤال من ذلك الوجه في كلّ قليلٍ و كثيرٍ و بالجزم بالإجابة إيماناً و
تصديقاً، فإن الله - تعالى - يقول: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [٤٠/٦٠].

٢١

- والله يقول الحقّ و هو يهدي السبيل! -.

(فصل حكمة جلالية في كلمة يحيوية)

- ٩ إنما خُصَّت «الكلمة اليحيوية» بـ: «الحكمة الجلالية»، لأنَّ الغالب على حاله أحكام
الجلال - من القبض والخشية والحزن والبكاء والجِدُّ والجهد في العمل، والهيبة والرقَّة و
الخشوع في القلب -؛ فمُشربه من حضرة ذي الجلال، فكان دائماً تحت القهر.
١٢ وقد خدَّت الدموع في خدِّه أخاديد من كثرة البكاء؛ وكان لا يضحك إلا ما شاء الله. و
كلُّ ذلك من مقتضيات حضرة الجلال والقيام بحقِّها، ولذلك قتل في سبيل الله، و قتل على
دمه سبعون ألفاً حتَّى سكن دمه من فورانه!

- ١٥ هذه حكمة الأوَّلِيَّة في الأسماء، فإنَّ الله سَمَّاهُ «يحيى» أي: يحيى به ذكر زكريا).
«الأوَّلِيَّة» صفةٌ لشيءٍ يكون بها أولاً.
١٨ و «الأوَّلِيَّة في الأسماء» MA94/ أن يكون أوَّل اسمٍ سَمِيَ به، لقوله: ﴿وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ
سَمِيًّا﴾ [١٩/٧].
٢١ وقد جمع الله فيه بين العلميَّة والوصفيَّة على خلاف العادة، لأنَّه لما طلب زكريا إلى ربِّه
وارثاً يرث النبوة والعلم ويحيى به ذكره أجاب دعائه بخرق العادة إذ وهبه بين شيخٍ فانٍ و
عجوزٍ عاقرٍ. و سَمَّاهُ «يحيى» جمعاً بين الوضع والمفهوم، وهو أن يحيى به ذكره من باب

- الإشارة /SA202/ ولسانها تنمّة في تسميته، لخرق العادة بوجوده.
- وما جمع لأحد قبله بين التسمية والإشارة إلى الوصف، عنايةً من الله بذكرها واختصاصاً إلهياً وتشريفاً له؛ كما ذكر في قوله: (فجمع بين حصول الصفة التي فيمن غبر) - أي: مضى - (ممن ترك ولداً يحيى ذكره وبين اسمه بذلك، فسمّاه: «يحيى».
- فكان اسمه يحيى كالعلم الذوقي، فإنّ آدم حيّ ذكره بشيث، ونوحاً حيّ ذكره بسام، وكذلك الأنبياء، ولكن ما جمع الله لأحد قبل يحيى بين الاسم العلم منه) أي: صادراً من عنده ومن أمره في قوله: ﴿يُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى﴾ [١٩/٧] (وبين الصفة إلا لذكرها، عنايةً منه إذا قال: ﴿هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً﴾ [١٩/٥].
- فقدّم الحقّ على ذكر ولده - كما قدّمت «آسية»^{١٨} ذكر الجار على الدار في قولها: ﴿عِنْدَكَ بَيْتاً فِي الْجَنَّةِ﴾ [٦٦/١١] -.
- فأكرمه الله بأن قضى حاجته وسمّاه بصفته حتّى يكون اسمه تذكّاراً لما طلب منه نبيّه زكريّا. لأنّه - عليه السّلام - أثر بقاء ذكر الله في عقبه - إذ الولد سرّ أبيه! [٢٩٧] - ، فقال: ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ عَالٍ يَعْقُوبَ﴾ [١٩/٦]. وليس ثمّ موروث في حقّ هؤلاء إلا مقام ذكر الله والدعوة إليه).
- كان زكريّا - عليه السّلام - مظهر الرحمة والكمال، ذا حظّ وافٍ من الجمال واللفظ والأنس والجلال والقهر والهيبة. لكنّه قد غلبت على باطنه حالة الدعاء والسؤال والخوف من أولياء السوء، والهمّ من ضيقه ما قام به من ذكر الله والدعوة بعده.
- ولم يكن له وليٌّ يخلفه ويقوم بأمر النبوة. وقد أشرب باطنه حال مريم وكونها متبتّلةً منقطعةً إلى الله حصوراً، وكانت /SB202/ آيته عند البشارة بالولد الصمت والذكر والحسنة في اللسان من غير ذكر الله. جاء يحيى على صورة باطنه من غلبة أحكام الجلال على أحكام الجمال، حصوراً مداوماً على الذكر والخشية، فإنّ الولد سرّ أبيه.
- وقد حكم حاله على زكريّا حتّى تحكّمت عليه الأعداء بحكم القهر الجلال، كما تحكّمت على يحيى - عليه السّلام -.

(ثُمَّ إِنَّهُ بَشَّرَهُ بِمَا قَدَّمَهُ مِنْ سَلَامِهِ عَلَيْهِ يَوْمَ وَلَدَ وَ يَوْمَ مَيُوتَ وَ يَوْمَ يَبْعَثُ حَيًّا، فَبَجَاءَ بِصِفَةِ الْحَيَاةِ وَ هِيَ اسْمُهُ، وَ أَعْلَمَ بِسَلَامِهِ عَلَيْهِ، وَ كَلَامَهُ صَدَقَ، فَهُوَ مَقْطُوعٌ بِهِ وَإِنْ كَانَ قَوْلُ الرُّوحِ: ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَ يَوْمَ أَمُوتُ وَ يَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾^٣ أَكْمَلَ فِي الْإِتِّحَادِ وَ الْإِعْتِقَادِ وَ أَرْفَعَ لِلتَّأْوِيلَاتِ).

يعني: أَنَّ اللَّهَ بَشَّرَ يَحْيَى بِمَا قَدَّمَهُ عَلَى أَقْرَانِهِ مِنْ سَلَامِهِ عَلَيْهِ، وَ وَصَفَهُ بِالْحَيَاةِ الَّتِي هِيَ صُورَتُهُ الْذَاتِيَّةُ وَ اسْمُهُ الَّذِي يُمَيِّزُهُ بِهِ عَنْ غَيْرِهِ. وَ أَعْلَمَهُ بِنَفْسِهِ بِالسَّلَامِ عَلَيْهِ، فَكَانَ وَصْفُهُ إِيَّاهُ بِذَلِكَ أَكْمَلَ، مِنْ حَيْثُ إِنَّ كَلَامَهُ صَدَقَ مَقْطُوعٌ بِهِ عِنْدَ الْكُلِّ مِنْ أَهْلِ الْحِجَابِ وَ الْكُشْفِ، وَ إِنْ كَانَ قَوْلُ عِيسَى - عَلَيْهِ السَّلَامُ - : ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ﴾ [١٩/٣٣] أَكْمَلَ مِنْ حَيْثُ الْإِتِّحَادِ، فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسْلِمُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ حَيْثُ^{٥١٩} تَعَيَّنَتْ فِي الْمَادَّةِ الْعِيسَوِيَّةِ؛ وَ يَدُلُّ عَلَى كِهَالِ تَمَكُّنِ عِيسَى مِنْ شَهُودِ هَذِهِ الْأَحْدِيَّةِ.

وَأَمَّا سَلَامُ اللَّهِ عَلَى يَحْيَى مِنْ حَيْثُ إِنَّ اللَّهَ هُوِيَّةٌ لَا فِي مَادَّةٍ يَحْيَى مِنْ حَيْثُ هُوِيَّتِهِ الْمَطْلُوقَةِ، فَهُوَ أَتَمُّ وَ أَكْمَلَ فِي الْإِعْتِقَادِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى شَهُودِ أَهْلِ /MB94/ الْحِجَابِ.^{١٢} وَأَمَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى شَهُودِ أَهْلِ^{٥٢٠} الذَّوْقِ فَالْإِتِّحَادُ مِنْ قَبْلِ الْحَقِّ مِنْ كَوْنِهِ - تَعَالَى - مُسْلِمًا عَلَى نَفْسِهِ /SA203/ فِي مَادَّةٍ بِحَيَوِيَّةٍ مِنْ حَيْثُ كَوْنُ رَبِّهِ وَ كَيْلًا لَهُ فِي التَّسْلِيمِ عَلَيْهِ أَتَمُّ وَ أَعَمُّ. وَلَكِنْ لَا يَدُلُّ عَلَى كِهَالِ تَمَكُّنِ يَحْيَى مِنْ شَهُودِ هَذِهِ الْأَحْدِيَّةِ، إِلَّا أَنَّهُ أَرْفَعَ لِلْإِلْتِبَاسِ الَّذِي عِنْدَ الْجَاهِلِ الْمَحْجُوبِ.

(فَإِنَّ الَّذِي انْخَرَقَتْ فِيهِ الْعَادَةُ فِي حَقِّ عِيسَى إِنَّمَا هُوَ النَّطْقُ، فَقَدْ تَمَكَّنَ عَقْلُهُ وَ تَكَمَّلَ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ الَّذِي أَنْطَقَهُ اللَّهُ فِيهِ. وَ لَا يَلْزَمُ لِلتَّمَكُّنِ مِنَ النَّطْقِ - عَلَى أَيِّ حَالَةٍ كَانَ - الصَّدَقُ فِيمَا بِهِ نَطَقَ، بِخِلَافِ الْمَشْهُودِ لَهُ، كِيَحْيَى.

فَسَلَامُ الْحَقِّ عَلَى يَحْيَى مِنْ هَذَا الْوَجْهِ أَرْفَعَ لِلْإِلْتِبَاسِ الْوَاقِعِ فِي الْعَنَايَةِ الْإِلَهِيَّةِ بِهِ مِنْ سَلَامِ عِيسَى عَلَى نَفْسِهِ، وَ إِنْ كَانَتْ قَرَائِنُ الْأَحْوَالِ تَدُلُّ عَلَى قُرْبِهِ مِنَ اللَّهِ فِي ذَلِكَ وَ صَدَقَهُ؛ إِذْ نَطَقَ فِي مَعْرُضِ الدَّلَالَةِ عَلَى بَرَاءَةِ أُمِّهِ فِي الْمَهْدِ، فَهُوَ أَحَدُ الشَّاهِدِينَ. وَ الشَّاهِدُ الْآخَرُ هَزُّ الْجَذَعِ الْيَابِسِ فَسَقَطَ رَطْبًا جَنِيًّا مِنْ غَيْرِ فَحَلٍ وَ لَا تَذَكِيرٍ، كَمَا

ولدت مريم عيسى من غير فحلٍ ولا ذكرٍ ولا جماعٍ عرفيٍّ معتادٍ.
ولو قال نبيٌّ: «آيتي ومعجزتي أن ينطق هذا الحائض» فنطق الحائض ^{٥٢١} وقال في
نطقه: «تكذب!، ما أنت برسول الله» لصحت الآية وثبت بها أنه رسول الله و
لم يلتفت إلى ما نطق به الحائض. فلما دخل هذا الاحتمال) - أي: عند المحجوب الجاهل -
(في كلام عيسى بإشارة أمه إليه وهو في المهد كان سلام الله على يحيى أرفع من هذا
الوجه).

يعني: فإن مجرد نطق عيسى بإشارة أمه إليه عند سؤال الأخبار مريم بقولهم: ﴿لَقَدْ جِئْتَ
شَيْئًا فَرِيًّا﴾ [١٩/٢٧]، وقولهم ﴿مَا كَانَ أَبُوكَ أَمْرًا سُوًّا وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا﴾ [١٩/٢٨]
كافٍ /SB203/ في صحة مدعى مريم وبراءتها مما توهمت اليهود في حقها، إذ برأها الله مما
قالوا بنطقه في المهد.

ولكن لما تطرق فيما نطق به مثل ما مثل به عند الجاهل في نطق الحائض كان سلام الله على
يحيى أرفع من هذا الوجه.

(فوضع الدلالة أنه عبد الله من أجل ما قيل فيه أنه ابن الله، وفرغت الدلالة
بمجرد النطق وأنه عبد الله عند الطائفة الأخرى القائلة بالنبوة، وبقي مازاد في حكم
الإحتمال في النظر العقلي حتى يظهر في المستقبل صدقه في جميع ما أخبر به في المهد.
فتحقق ما أشرنا إليه!).

«فرغت الدلالة» أي: تمت وصحت.

و المراد بـ: «النظر العقلي»: النظر العرفي العادي الحجابي، لأن العقل الصريح المجرد لما
شاهد صحة بعض كلامه في قوله: ﴿إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ﴾ [١٩/٣٠] حكم بصحة جميع ما نطق به،
لأن قرائن الأحوال عند أهل الذوق والعقل الخالص عن الوهم والعادة دلائل شاهدة،
كيف ومجرد نطقه دليل شاهد على براءة أمه صادق في شهادته، فحال أن لا يدل على صدق
نفسه.

ولو تطرق احتمال الكذب في البعض لتطرق في سائر الأبعاد، فكمال صدقه في موضع

الدلالة يقتضي صدقه في البواقي.

وكذلك سقوط الرطب الجنّي من الجذع اليابس بإخباره في بطن أمّه قبل تسليمه على نفسه يحكم بكونه روحاً مقدّساً مؤيّداً بالنور، فكيف لا يصدق في تسليمه على نفسه! و
٣ كنى بكلامه في المهد - مع كونه كلاماً منتظماً - مفتتحة دعوى عبوديّة الله، ومختتمه تسليمه على نفسه /SA204/ من قبل الله دليلاً على صدق إخباراته وارتفاع اللبس عنها عند العقول السليمة، فظهر أنّه ليس عند أهل التحقيق لبسٌ واحتمالٌ؛
٦ و /MA95/ أمّا العقول المحجوبة المشوبة بالوهم فلا اعتبار بنظرها!.

(فصل حكمة مالكية في كلمة زكريا وية)

- ٩ إنما خصّت «الكلمة الزكريا وية» بـ: «الحكمة المالكية»، لأنّ الغالب على حاله كان ٥٢٢
- حكم الاسم «المالك»، لأنّ المالك والمليك هو: الشديد.
- وقد خصّه الله بالشدة وأيده بالقوة حتى سرت في همّته وتوجّهه وأثرت إجابة دعائه،
- ١٢ وأثرت في زوجته حيث قال - تعالى - : ﴿وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ﴾ [٢١/٩٠]. ولولا إمداد الله
- إياه بقوة ربّانية وتخصيصه بمعونة ملكوتية ما صلحت زوجته بعد الكبر وسن اليأس - مع
- كونها عاقراً في شبابها! - للحمل والولادة، وما ظهرت التصرفات الإلهية المالكية.
- ١٥ ولهذا كان يشدّد على نفسه في الإجهاد، وظهرت عليه آثار الشدة والقهر حتى نُشر
- بالمشار وقدّ نصفين!، فلم يدع الله في رفعه ٥٢٣ مع كونه مستجاب الدعوة، لكون مشهده
- شدة المالك وشهود أحديّة التصرف والمتصرف فيه.
- ١٨ ولما شاهد من عينه الثابتة أنّ تجلّي القهر والشدة محيط به فاستسلم وسلّم وجهه
- للمتصرف.
- وحيث كان تحت قهر المالك وشدّته سهل عليه تحمّل الشدة لا تصافه بها؛ فظهرت ٥٢٤
- ٢١ رحمة اللطف الكامن في ضمن القهر الظاهر في صورة الظلم، فانعكست من نفسه أنوار القهر
- ونيرانه على أعدائه، فقهرهم ودمّرهم /SB204/ قهراً تامّاً، وتغمّده الله برحمته.

- ٣ (اعلم! أن رحمة الله وسعت كل شيءٍ وجوداً وحكماً، وأن وجود الغضب من رحمة الله بالغضب، فسبقت رحمته غضبه - أي: سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغضب إليه -)، لأن الرحمة له ذاتيةٌ لكونه جواداً بالذات فيضاً بالجود، الخير من خزائن الرحمة و الوجود، و الوجود أول فيض الرحمة العامة التي وسعت كل شيءٍ؛
- ٦ و أما الغضب فليس بذاتيٍّ للحق، بل هو حكمٌ عديميٌّ ناشيء من عدم قابلية بعض الأشياء لكمال ظهور آثار الوجود و أحكامه فيه، فافتضى عدم قابليته للرحمة عدم ظهور حكم الرحمة فيه دنياً و آخرةً. فسمي عدم فيضان الرحمة عليه لعدم قابليته: «غضباً»
- ٩ بالنسبة إليه من قبل الراحم، و «شقاوة» و «شراً» و أمثال هذه الألفاظ.
- فظهر أن نسبة الرحمة إليه سبقت نسبة الغضب، و ما هي إلا عدم قابلية المحل لكمال الرحمة.
- ١٢ و لكمال^{٥٢٥} شهود النبي - عليه الصلاة و السلام - حقيقة الأمرين، أو ما إليهما بقوله: «اللهم إن الخير - كله - بيدك و الشر ليس إليك» [٢٩٨]، لأنه أمرٌ عديميٌّ لا يحتاج إلى الفاعل، و سببه عدم قابلية المحل للخير. و الشر المحض هو العدم المحض، فلاحقيقة له حتى تتعلق به الرحمة، بل حيث لم توجد الرحمة الفائضة بالتجلي الرحماني على بعض الأعيان - التي لم يكن لها قابلية نور الوجود إلا نسباً عدميةً أو أعداماً نسبيةً، كالجهل و الفقر و المرض /SA205/ و الألم و الموت و أمثالها - سميت: غضباً.
- ١٨ و ذلك لكمال سعة الرحمة و عمومها كل شيءٍ، حتى وسعت هذه الأعدام النسبية أو النسب العدمية لشائبة الوجود فيها، فصار الغضب مرحوماً و إلا لم يوجد.
- ٢١ (و لما كان لكل عينٍ وجودٌ يطلبه من الله لذلك عمت رحمته كل شيءٍ، فإنه برحمته التي رحم بها قبل رغبته في وجود عينه، فأوجدها. فلذلك قلنا: «إن رحمة الله وسعت كل شيءٍ وجوداً وحكماً».
- «لذلك» إشارة إلى الطلب، و «عمت» جواب «لما»، و قوله: «فإنه» تعليلٌ لعموم الرحمة،

وقوله: «قبل /MB95/ رغبته» خبر «إنّ».

أي: فإنّ الله برحمته التي رحم الشيء بها سابق رغبته في وجود عينه - أي: طلبه - ،
فأوجدها - أي: الرغبة - أولاً وهي الاستعداد، فلذلك - أي: فلسبق الرحمة الاستعداد -
قلنا: وسعت رحمته كلّ شيءٍ وجوداً وحكماً حيث جعله شيئاً برحمته الذاتية فطلب
بشيئته الوجود فأوجده.

أي: ولما كانت الأعيان الثابتة في ثبوتها العلميّ معدومة العين في أنفسها طالبةً للوجود
من الله رغبةً في وجودها العينيّ، عمّت رحمته الذاتية كلّ عينٍ بأن أعطتها قابليّة التجلّي
الوجوديّ، فتلك القابليّة والاستعداد الذاتيّ لقبول الوجود رغبته في الوجود العينيّ.
فأول أثر الرحمة الذاتية فيها تلك الصلاحية لقبول الوجود المسماة «استعداداً»، فإنّه -
تعالى - رحمها قبل استعدادها للوجود بوجود الاستعداد من الفيض الأقدس - أي: التجلّي
الذاتيّ /SB205/ الغيبيّ، أعني: الواقع في الغيب - .

وذلك الاستعداد رحمة الله عليها حكماً، إذ لا وجود لها بعد.
ثمّ بذلك الطلب الاستعداديّ وسؤال الرحمة في الغيب أوجدها في الأعيان بالوجود
العينيّ، فذلك رحمته عليها وجوداً؛ وهو معنى قوله - تعالى - : ﴿وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا
سَأَلْتُمُوهُ﴾ [١٤/٣٤]، أي: بلسان الاستعداد في الغيب.

(و الأسماء الإلهية من الأشياء، وهي ترجع إلى عينٍ واحدة. فأول ما وسعته
رحمة الله شيئاً تلك العين الموحدة للرحمة بالرحمة، فأول شيء وسعته الرحمة نفسها،
ثمّ الشئيّة المشار إليها، ثمّ شئيّة كلّ موجودٍ يوجد - ... إلى ما لا يتناهى، دنيئاً و
آخرةً، عرضاً وجوهرًا، ومركباً وبسيطاً -).

لما تبين أنّ رحمته وسعت كلّ شيءٍ قال: إنّ الأسماء الإلهية من الأشياء، فيجب أن تكون
مرحومةً، فإنّ حقائقها - التي تتميز بها عن الذات و ينفصل كلّ منها عن الآخر - أشياء غير
الذات، فلها أعيانٌ ترجع إلى عينٍ واحدةٍ هي حقيقة اسم «الرحمن»، فأول ما وسعته رحمة
الله شئيّة تلك العين.

و تلك^{٥٢٦} العين حقيقة الرحمة الانتشارية التي تفيض منها الرحمة الأسمائية، فذلك العين مرحومة بالرحمة الذاتية التي جعلتها شيئاً راحمةً بالرحمة الأسمائية، كل شيءٍ فهي الموحدة للرحمة بالرحمة.

فأول شيءٍ وسعته الرحمة الذاتية نفس الرحمة الأسمائية، ثم الشيء المشار إليها - أي: العين الواحدة التي هي أول جميع الأعيان وأصلها - . فعمت الرحمة المتعلقة بهذه العين جميع الأعيان الثابتة /SA206/ في العلم الأزلي - وهي الشئيات الثابتة في الشئيات الأولى - . فتفصلت العين الواحدة إلى الأعيان الكونية، وهو معنى قوله: «ثم^{٥٢٧} شئيات كل موجودٍ - أي: عينه، لا وجوده - على الترتيب إلى ما لا يتناهى وجودها في الخارج». فظهرت النسب الإلهية في النسبة الأولى الرحمانية - وهي الأسماء الإلهية - في ضمن اسم «الرحمن»، وليست إلا نسب الذات إلى الأعيان، فتحققت حقائق الأسماء.

فذهب كل اسمٍ بحظٍّ من الرحمة حتى تحققت حقيقته.

ثم أثرت الأسماء الإلهية في إيجاد أعيان الأكوان فتنبسط آثار الرحمة في عرصة الإمكان فتوجد الأعيان الممكنة على الترتيب وأحوالها جواهر بسيطة ومركبة وأعراضاً في الدنيا والآخرة. فوجود الرحمة الغيبية في الحقائق الإلهية والأعيان العلمية - التي هي تعيينات وشؤون في الوجود الواحد الحق - إنما هو من الرحمة الذاتية الجودية التي هي عين الذات، ووجود الأشياء - أي: كونها، لاحقائقها - بالرحمة الرحمانية الإلهية الأسمائية - والله أعلم! - . (ولا يعتبر فيها حصول غرضٍ ولا ملائمة طبع، بل الملائم وغير الملائم - كله - وسعته الرحمة الإلهية وجوداً. وقد ذكرنا في «الفتوحات» [٢٩٩]: أن الأثر لا يكون إلا للمعدوم لا للموجود، وإن كان للموجود فيحكم المعدوم [٣٠٠]؛ وهو علمٌ غريبٌ ومسألةٌ نادرةٌ!).

ولا يعلم تحقيقها إلا أصحاب الأوهام، فذلك بالذوق عندهم.

وأما من لا يؤثر الوهم فيه فهو بعيدٌ عن هذه المسألة).

أي: لا يعتبر في تعلق الرحمة بالأشياء حصول غرضٍ ولا ملائمة طبع، فإن الرحمة

وسعت كلّ شيء فأوجدته - سواءً كان ملائماً له أو غير ملائم -.

ثمّ ذكر أنّ الأعيان الثابتة المعدومة في أنفسها هي المؤثرة في الوجود الواحد الحقّ المنبسط عليها بالتعيين و التقييد و التكيف و التسمية بحسب خصوصيّاتها، حتّى تظهر الأسماء الإلهيّة و النسب الربّانيّة، ثمّ النسب الإلهيّة التي هي من حيث هي نسب معدومة الأعيان لا تحقّق لها - فإنّ حقيقتها لا تعقل إلّا بين أمرين، و الموجود ههنا أحد طرفيها و هو الحقّ، و لا مؤثّر في وجود الأشياء إلّا هي^{٥٢٨} -.

فالآثار - كلّها - إن كانت من الأسماء الإلهيّة فهي من النسب العدميّة، و إن كانت من الذات المتعيّنة بها فنّ الوجود باعتبار هذه النسب المعدومة الأعيان^{٥٢٩} و حكم تعيّناتها و اقتضاء تلك التعيّنات المخصّصة؛

و إن كانت من الأعيان الثابتة في الوجود الحقّ فالأثر للمعدوم العين. و كذلك في الأكوان، فإنّ كلّ^{٥٣٠} أثرٍ يظهر من موجودٍ فإنّه لا ينسب إلى وجوده من حيث هو وجودٌ، بل إلى عينه العدميّة، أو إلى وجوده المتعيّن بتلك النسبة العدميّة. و هذا علمٌ غريبٌ في غاية الغرابة و مسألة نادرة في غاية الندرة!، إذ لا يعقل أنّ العدم يؤثّر في الوجود - أي: المعدوم من حيث كونه معدوماً يؤثّر في الشيء المعلوم، فيوجدّه -، و لهذا قال: لا علم بتحقيقها إلّا لأصحاب الوهم؛ أي: الذين يؤثرون في الأشياء بالوهم فيوجدونها، فإنّهم يعلمون ذلك علم ذوقٍ.

و من لا يؤثّر الوهم فيه - أي: من لا يؤثّر وهمه الموجود في الأشياء، لا من لا يتأثر من الوهم - فهو بعيدٌ من SA207/ ذوق هذه المسألة.

و تحقيق ذلك: أنّ الوجود المضاف إلى الأشياء أمرٌ خياليٌّ لا حقيقة له في عينه - كما مرّ في مسألة الظلّ -، و ليس الوجود الحقيقيّ إلّا حقيقة الحقّ، فالوجود المعين - الذي نسمّيه: «الوجود الإضافي»، و هو المقيّد بتعيّن ما - هو ذلك الوجود القائم بنفسه مع أمرٍ عدميٍّ يمنعه عن كماله الإطلاقيّ و يحصره في القيد الخلقيّ، فنسمّيه: «وجوداً خاصّاً»، و ليس إلّا ظهور الوجود الحقّ في صورة أمرٍ عدميٍّ إمكانيٍّ.

فالظهور هو نفس تقيده بالأمر العدمي الإمكان الذي يحكم عليه بالحدوث، و
لاحدوث في الحقيقة إلا التعيين الذي ينقص الوجود عن كماله والحقيقة بحالها على قدمها
الأزلي، فهذا سرّ تأثير المعدوم.

ولا تأثير في الحقيقة إلا شوب العدم والحدوث بالوجود الحقّ والقدم في الظلّ الخيالي.
(فَرَحْمَةُ اللَّهِ فِي الْأَكْوَانِ سَارِيَةٌ وَ فِي الذَّوَاتِ وَ فِي الْأَعْيَانِ جَارِيَةٌ
مَكَانَةُ الرَّحْمَةِ الْمَثَلِي إِذَا عُلِمَتْ مِنْ الشُّهُودِ مَعَ الْأَفْكَارِ عَالِيَةٌ)
«المكانة»: المرتبة الرفيعة والمنزلة العلية، و «المثلي»: تأنيث الأمثل بمعنى الأفضل، قال

الله - تعالى -: ﴿وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى﴾ [٢٠/٦٣].

أي: منزلة «الرحمة» التي هي أفضل أنواعها، «إذا علمت من» طريق «الشهود» كانت
تعلو الأفكار، أي: أجلّ وأعلى من أن تعلم بطريق الفكر.

(فكلّ من ذكرته الرحمة فقد سعد وما ثمّ إلا /MB96/ من ذكرته الرحمة - وذكر
الرحمة الأشياء عين إيجادها إيّاها - ، فكلّ موجودٍ مرحومٌ. فلا^{٥٣١} تحجب - يا
وليّ! - عن إدراك ما قلناه بما تراه من أصحاب البلاء، و ما تؤمن به من آلام
الآخرة /SB207/ التي لا تفتّر عمّن قامت به.

واعلم أولاً! أنّ الرحمة إنّما هي في الإيجاد عامّة، فبالرحمة بالآلام أوجد الآلام. ثمّ
إنّ الرحمة لها أثرٌ بوجهين:

(١): أثرٌ بالذات، وهو إيجادها كلّ عينٍ موجودةٍ. ولا تنظر إلى غرضٍ ولا إلى
عدم غرضٍ، ولا إلى ملائمٍ ولا إلى غير ملائمٍ، فإنّها ناظرةٌ في عين كلّ موجودٍ قبل
وجوده، بل تنظره في عين ثبوته. ولهذا رأت الحقّ المخلوق في الاعتقادات عيناً ثابتةً
في العيون الثابتة فرحمته بنفسها بالإيجاد؛ ولذلك قلنا: «إنّ الحقّ المخلوق أوّل شيءٍ
مرحومٍ بعد رحمته بنفسها في تعلّقها بإيجاد المرحومين»؛

(٢): ولها أثرٌ آخر بالسؤال. فيسأل المحجوبون الحقّ أن يرحمهم في اعتقادهم، و
أهل لكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم. فيسألونها باسم «الله»، فيقولون: «يا

الله ارحمنا».

ولا يرحمهم إلا قيام الرحمة بهم، فلها الحكم، لأنّ الحكم إنّما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالمحلّ).

٣

أثر الرحمة بالذات إيجابها كلّ عين ثابتة على العموم، فرحمة الحقّ المخلوق في الاعتقادات بتبعيّة رحمتها أعيان المعتقدين، فإنّه عين ثابتة في أعيان المعتقدين الثابتة. فرحمت أولاً بنفسها في تعلّقها بإيجاد المرحومين رحمة إيجاد الحقّ المخلوق، فكان أوّل مرحوم بعد الرحمة المتعلقة بالأعيان، لأنّ الحقّ المعتقد حال من أحوال أعيان المعتقدين، فبنفس تعلّقها بالأعيان تعلّقت به.

٦

وأما أثر الرحمة بالسؤال، فهو أن يترتب على سؤال الطالبين، وهم: إمّا محجوبون؛ وإمّا /SA208/ أهل الكشف؛

٩

فالمحجوبون يسألون الحقّ - الذي هو ربّهم في اعتقادهم - أن يرحمهم، فهم مرحومون من الراحم المتجلّى في صور معتقداتهم بحسب ما يعتقدونه. فإنّ تعيّن الرحمة الوجوديّة في علوم المعتقدين و اعتقاداتهم بعد تعيّنهم في علم الله، فتعلّق الرحمة المطلوبة بهم بحسب تعيّنهم في أعيانها^{٥٣٢} متأخّر الرتبة عن حقيقة الرحمة متقدّم في علم الله على المرحوم بحسب اعتقاده. وأما أهل الكشف فيسألون رحمة الله أن تقوم بهم باسم الله، فلها الحكم عليهم - لأنّ القائم بالمحلّ يحكم على القابل بمقتضى حقيقته - . فلا يرحمهم^{٥٣٣} إلا قيام الرحمة بهم، فيجعلهم راحمين؛

١٥

وهو معنى قوله: (فهو الراحم على الحقيقة)، يعنى المحلّ القائم به الرحمة.

١٨

(فلا يرحم الله عباده المعنى بهم إلا بالرحمة) ليكونوا موصوفين بصفته.

(إذا قامت بهم الرحمة وجدوا حكمها ذوقاً، فن ذكرته الرحمة فقد رحم، واسم

٢١

الفاعل هو الرحيم والراحم. والحكم لا يتّصف بالخلق لأنّه أمرٌ توجبه المعاني

لذواتها)، كما ذكر في الفصّ الأوّل من حكم الحياة والعلم على الحيّ والعالم.

(فالأحوال لا موجودة ولا معدومة، أي: لا عين لها في الوجود لأنّها نسب؛ و

٣ لا معدومة في الحكم لأنّ الذي قام به العلم يسمّى عالماً و هو الحال؛ «فعالم» ذات موصوفة بالعلم ما هو عين الذات ولا عين العلم، و ما ثمّ إلاّ علم و ذات قام بها هذا العلم. و كونه عالماً حال هذه الذات باتّصافها بهذا المعنى، فحدثت نسبة العلم /MA97/ إليه، فهو المسمّى: «عالماً».

٦ و الرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم، و هي الموجبة للحكم /SB208/ فهي الراحمة) - أي: الجاعلة للذي نسبت إليه راحماً - . (و الذي أوجدها في المرحوم ما أوجدها ليرحمه بها) - أي: ليكون بها مرحوماً - ، (و إنّما أوجدها ليرحم بها من قامت به) فيكون راحماً؛

٩ (و هو - سبحانه - ليس بمحلّ للحوادث، فليس بمحلّ لإيجاد الرحمة فيه و هو الراحم، و لا يكون الراحم راحماً إلاّ بقيام الرحمة به، فثبت أنّه عين الرحمة. و من لم يذق هذا الأمر و لا كان له فيه قدمٌ ما اجتراً أن يقول: إنّ عين الرحمة أو عين الصفة، فقال: ما هو عين الصفة و لا غيرها. فصفات الحقّ عنده لا هي هو و لا هي غيره، لأنّه لا يقدر على نفيها و لا يقدر أن يجعلها عينه، فعدل إلى هذه العبارة) - و هو الأشعريّ [٣٠١] - .

١٥ (و هي عبارةٌ حسنةٌ، و غيرها) - أي: غير هذه العبارة - (أحقّ بالأمر منها) - أي: بما هو في نفس الأمر من هذه العبارة - (و أرفع للإشكال! و هو القول بنبي أعيان الصفات وجوداً قائماً بذات الموصوف، و إنّما هي نسبٌ و إضافاتٌ بين الموصوف بها و بين أعيانها المعقولة). و هو قول أكثر الحكماء و المعتزلة [٣٠٢].

٢١ (و إنّ كانت الرحمة جامعةً فإنّها بالنسبة إلى كلّ اسمٍ إلهيّ مختلفه) كالرحمة بالرزق و العلم و الحفظ و أمثال ذلك من معاني الأسماء الإلهيّة، (فلهذا يسأل - سبحانه - أن يرحم بكلّ اسمٍ إلهيّ، فرحمه الله!).

و الكناية) أي: «الضمير» في قوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [٧/١٥٦] (هي التي وسعت كلّ شيءٍ).

- ثمّ لها شعبٌ كثيرةٌ تتعدّد بتعدّد الأسماء الإلهيّة، فما تعمّ بالنسبة إلى ذلك الاسم الخاصّ الإلهيّ في قول السائل: يا ربّ^{٥٣٤} ارحم، و غير ذلك من الأسماء؛ حتّى «المنتقم» له أن /SA209/ يقول: يا منتقم ارحمني!، و ذلك لأنّ هذه الأسماء تدلّ على الذات المسماة و تدلّ بحقائقها على معانٍ مختلفة، فيدعو بها في الرحمة من حيث دلالتها على الذات المسماة بذلك الاسم لا غير) - أي: الله مطلقاً - (لا بما يعطيه مدلول ذلك الاسم الذي ينفصل به عن غيره و يتميز، فإنّه لا يتميّز عن غيره و هو عنده دليل الذات) أي: ذات الله من حيث هي، لا باعتبار المعنى الخاصّ المميّز.
- (و إنّما يتميّز بنفسه عن غيره لذاته) أي: لخصوصيّة ذات الاسم الخاصّ، (إذ المصطلح عليه بأيّ لفظٍ كان حقيقةً متميّزةً بذاتها عن غيرها، و إن كان الكلّ قد سيق ليدلّ على عينٍ واحدةٍ مسماةٍ.
- فلا خلاف في أنّه لكلّ اسمٍ حكمٌ ليس للآخر، فلذلك أيضاً ينبغي أن يعتبر كما يعتبر دلالتها على الذات المسماة. و لهذا قال أبو القاسم بن القسي [٣٠٣] في الأسماء الإلهيّة: «إن كلّ اسمٍ على انفراده مسمّى بجميع الأسماء الإلهيّة كلّها، إذا قدّمته في الذكر نعتّه بجميع الأسماء» [٣٠٤].
- و ذلك لدلالتها على عينٍ واحدةٍ و إن تكثرت الأسماء عليها و اختلفت حقائقها - أي: حقائق تلك الأسماء - .

١٨

ثمّ إنّ الرحمة تنال على طريقين:

٢١

(١): طريق الوجوب، و هو قوله: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ و يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾

[٧/١٥٦]، و ما قيدهم به من الصفات العلميّة و العمليّة؛

(٢): و الطريق الآخر الذي تنال به هذه الرحمة طريق الامتنان الإلهيّ الذي

لا يقترن به عملٌ، و هو قوله: ﴿و رَحْمَتِي وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [٧/١٥٦]، و منه ﴿لِيَغْفِرَ

لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ ﴿٤٨/٢﴾، و منها قوله: «اعمل ما شئت فقد غفرت لك» [٣٠٥].

فاعلم ذلك!.

٣

رحمة الامتنان ذاتية تنال الأشياء كلها - لأنها ليست في مقابلة عملٍ -، فكل ما /MB97/ تناولته /SB209/ الشئئية تناله هذه الرحمة. و بهذه الرحمة استظهار الأبالسة و الفراعنة و الكفرة و الفجرة.

٦

- والله المنان و عليه التكلان! -.

(فَصْحَمَةُ إِينَاسِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ إِيلَاسِيَّةٍ)

٩ إِنَّمَا خَصَّتْ «الكَلِمَةُ الإِيلَاسِيَّةُ» بـ: «الحِكْمَةُ الإِينَاسِيَّةُ»، لِأَنَّهُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَدْ غَلَبَ عَلَيْهِ الرُّوحَانِيَّةُ وَالْقُوَّةُ الْمَلَكُوتِيَّةُ حَتَّى نَاسَبَ بِهَا الْمَلَائِكَةُ وَأَنَسَ بِهِمْ. وَقَدْ أَنَسَهُ اللَّهُ بِغَلْبَةِ النُّورِيَّةِ بِالطَّائِفَتَيْنِ الْمَلَائِكَةِ وَالْإِنْسِ، وَخَالَطَ الْفَرِيقَيْنِ فَكَانَ لَهُ مِنْ ^{٥٣٥} الطَّائِفَتَيْنِ رَفَقَاءُ يَأْنَسُ بِهِمْ، وَبَلَغَ مِنْ كَمَالِ الرُّوحَانِيَّةِ مَبْلَغًا لَا يُؤَثَّرُ فِيهِ الْمَوْتُ، كَالْخَضِرِ وَعِيسَى - عَلَيْهِ السَّلَامُ - .

١٥

«إِيلَاسُ»: هُوَ إِدْرِيسُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - . كَانَ نَبِيًّا قَبْلَ نُوحٍ وَرَفَعَهُ اللَّهُ مَكَانًا عَلِيًّا، فَهُوَ فِي قَلْبِ الْأَفْلَاقِ سَاكِنٌ - وَهُوَ فَلَكَ الشَّمْسُ - ، ثُمَّ بَعَثَ إِلَى قَرْيَةٍ «بَعْلَبُكُ» - وَ«بَعْلُ»: اسْمُ صَنَمٍ، وَ«بُكُ»: هُوَ سُلْطَانُ تِلْكَ الْقَرْيَةِ [٣٠٦]؛ وَكَانَ هَذَا الصَّنَمُ الْمُسَمَّى بِعَلَا مَخْصُوصًا بِالْمَلِكِ - .

١٨

وَكَانَ إِيلَاسُ - الَّذِي ^{٥٣٦} هُوَ إِدْرِيسُ - قَدْ مَثَّلَ لَهُ انْفِلَاقُ الْجَبَلِ الْمُسَمَّى «لَبْنَانُ» - مِنَ اللَّبَانَةِ، وَهِيَ الْحَاجَةُ - عَنْ فَرَسٍ مِنْ نَارٍ، وَجَمِيعَ آلَاتِهِ مِنْ نَارٍ؛ فَلَمَّا رَأَاهُ رَكِبَ عَلَيْهِ فَسَقَطَتْ عَنْهُ الشَّهْوَةُ، فَكَانَ عَقْلًا بِلَا شَهْوَةٍ. فَلَمْ يَبْقَ لَهُ تَعَلُّقٌ بِمَا تَتَعَلَّقُ بِهِ الْأَغْرَاضُ النَّفْسَانِيَّةُ ^{٥٣٧}، فَكَانَ الْحَقُّ فِيهِ مَنْزَهًا. فَكَانَ

٢١

على النصف من المعرفة بالله).

- ٣ حال إدريس النبي - عليه السلام - في الرفع إلى السماء كانت كحال عيسى - عليه السلام -؛ و كان كثير الرياضة مغلباً لقواه الروحانية على النفسانية مبالغاً في التنزيه - كما ذكر في قصته - .
- ٦ وقد تدرّج في الرياضة و السير إلى عالم القدس و التجرد عن علائق الحس حتى بقي ستة عشر سنة لم ينم و لم يأكل و لم يشرب [٣٠٧] - على ما نقل -، فعرج إلى السماء الرابعة التي هي محل القطب.
- ٩ ثم نزل بعد مدة ببعبك، كما ينزل عيسى - عليه السلام - على ما أخبرنا نبينا - صلى الله عليه و سلم - [٣٠٨]، فكان إلياس النبي.
- ١٢ و «الجبيل» الذي مثل له انفلاقه - المسمى: «لبنان» - جسمانيته المحتاج هو^{٥٣٨} إليها في استكمالها و تكميل الخلق في الدعوة إلى الله - تعالى - . و «انفلاقه»: SA210/ انفراج هيأتها و غواشيها الطبيعية عنها بالتجرد عن ملابسها. و «الفرس النارية» التي انفلق عنه: هي النفس الحيوانية التي هي مركب النفس الناطقة - على ما ذكر في فصّ صالح عليه السلام [٣٠٩] - و هي بمثابة «البراق» لنبينا - صلى الله عليه و سلم - . و «كونها من نار»: غلبة حرارة الشوق و استيلاء نور القدس عليه، كما قيل لموسى - عليه السلام - : ﴿بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ﴾ [٢٧/٨] . و «كون آلاته من نار»: تكامل قواه و أخلاقه و استعداداته المهيئة لاستعلاء النفس الناطقة - التي هي القلب - عليه بنور روح القدس - الذي هو العقل - . و لهذا صار عقلاً بلا شهوة، لأنّ النور القدسي إذا غلب عليها سقطت شهوتها و صارت قواها منورةً عقليةً و أذهب عنها ظلمة الشهوة؛
- ٢١ و لهذا قال: «ركب عليه فسقطت شهوته»، لأنّ الاستيلاء بتأييد الروح القدسي و التنوير بنوره يوجب سقوط الشهوة و قطع التعلّقات النفسية و انتفاء أغراض النفس و الطبيعة.
- و فكان الحقّ فيه منزهاً - لتنزّهه عن العلائق، و لتغليبه أحكام الروح على أحكام الجسد و التنزيه على التشبيه، لأنّ الغالب عليه الصفات الروحانية و قهر القوى النفسانية و

الطبيعية و البدئية - .

حتى صار روحاً مجرداً - كالملائكة - . فكان على النصف من المعرفة بالله - كالعقول
المجردة - وهو التنزيه، و فاته الكمالات الخلقية /MA98/ و الصفات الحاصلة للنفس من
المقامات و الفضائل - كالصبر و الشكر - و ما يتعلّق بالتشبيه و ينبيء عن مقام الاستقامة،
وهو النصف الأخير.

و في الجملة كمل فيه أحكام اسم «الباطن» و بقي أحكام اسم «الظاهر»؛ كما قال: (فإنَّ
العقل إذا تجرّد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره /SB210/ كانت معرفته بالله
على التنزيه، لا على التشبيه؛ و إذا أعطاه الله المعرفة بالتجلى كملت معرفته بالله، فنزّه
في موضع و شبهه في موضع)، أي: نزّه في موضع التنزيه - تنزيهاً حقيقياً لا وهمياً
رسمياً -، و شبهه في موضع التشبيه - تشبيهاً شهودياً كشافياً - .

(و رأى سريان الحقّ بالوجود في الصور الطبيعية و العنصرية، و ما بقيت له
صورة إلا و يرى عين الحقّ عينها، و هذه هي المعرفة التامة الكاملة التي جاءت
بها^{٥٣٩} الشرائع^{٥٤٠} المنزلة من عند الله، و حكمت أيضاً بها الأوهام - كلّها -).

لأنّ الوهم يستشرف إلى ما وراء موجبات الأفكار و لا ينفعل عن القوّة العقلية من
حيث تقييدها انفعالاً يخرج عن الإطلاق، فيجيز الحكم على المطلق بالتقييد مرّةً و يحكم
بالعكس أخرى، و لا يحيل ذلك و يحكم بالشاهد على الغائب تارةً و على العكس
أخرى^{٥٤١}، و هذا في جميع من له قوّة الوهم من المقلّدين و المؤمنين.

(ولذلك كانت الأوهام أقوى سلطاناً في هذه النشأة من العقول، لأنّ العاقل - و
إنْ بلغ من عقله ما بلغ - لم يخل عن حكم الوهم عليه و القصور فيما عقل، فالوهم هو
السلطان الأعظم في هذه النشأة الصورية الكاملة الإنسانية. و به جاءت الشرائع
المنزلة.

فشبهت و نزّهت، فشبهت في التنزيه بالوهم و نزّهت في التشبيه بالعقل. فارتبط
الكلّ بالكلّ، فلا يمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيه و لا تشبيه عن تنزيه؛ قال الله -

تعالى - : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنزّهه وشبّهه،

أي: نزّهه في عين التشبيه حيث نفى عن كلّ شيءٍ مماثلةً مثله في مثله، وهو عين التشبيه،
لأنّه إثبات المثل. ٣

ولما نفى عن كلّ شيءٍ مماثلةً المثل نزّه الحقّ عن أن يكون مثلاً له، لأنّه شيءٌ من الأشياء،
فلا يماثل ذلك المثل. وإذا لم يكن مثل مثله فبالأحرى أن /SA211/ يكون ذلك المثل ليس
مثلاً له. وذلك غاية التنزيه، فهو تشبيهٌ في تنزيهٍ وتنزيهٌ في تشبيهٍ. ٦

﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [٤٢/١١]. فشبّهه،

أي: في عين التنزيه، لأنّه أثبت له السميّة والبصريّة - اللّتين هما صفتان ثابتتان
للعبّد -، وهو محض التشبيه. لكنّه خصّصهما به بالصيغة التركيبيّة المفيدة للحصر حيث
حمل الصفتين المعرفتين بلام الجنس على ضميره، فأفاد أنّه هو السميع وحده لاسميع غيره، و
هو البصير وحده لابصير سواه، وهو عين التنزيه.

فتأمّل تقض حقّ التعجّب من هذا الكلام!.

(وهي أعظم آيةٍ نزلت في التنزيه، ومع ذلك لم تخل عن تشبيهٍ بـ«الكاف»، فهو
أعلم العلماء بنفسه، وما عبّر عن نفسه إلّا بما ذكرناه!).

ثم قال: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [٣٧/١٨٠]، وما يصفونه إلّا بما
تعطيه عقولهم، فنزّه نفسه عن تنزيههم إذ حدّده بذلك التنزيه، وذلك لقصور
العقول عن إدراك مثل هذا)، يعني: العقول البشريّة المقيدة بالنظر الفكريّ، لا العقول
المنوّرة بنور التجلّي والكشف الشهودي. ١٨

(ثم جاءت الشرائع - كلّها - بما تحكم به الأوهام، فلم تخل الحقّ عن صفةٍ يظهر
فيها، كذا قالت وبذا جاءت. فعملت الأمم على ذلك فأعطاه الحقّ التجلّي فلحقت
بالرسل وراثته، فنطقت بما نطقت به ﴿رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾
[٤/١٢٤].

«فالله أعلم» موجهٌ، له وجهٌ بالخبريّة إلى «رسل الله»، وله وجهٌ بالإبتداء إلى

«أعلم حيث يجعل رسالته».

و الوجه الأول: /MB98/ أن يوقف على قولهم: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ﴾. أي: هذا الرسول، على ٥٤٢ أن كلام القوم قد تمّ وابتدأ بقوله: ﴿رُسُلَ اللَّهِ﴾، بمعنى: أن رسل الله هم «الله»! و «أعلم» خبر مبتدئ محذوف، أي: هو أعلم حيث يجعل رسالته. والمعنى: رسل الله صورته و الله /SB211/ هويّتهم و هو من حيث هم و هم من حيث هو أعلم حيث يجعل رسالته ٥٤٣؛

و إذا كان الله هويّة الرسل و الرسل صورته كان تشبيهاً في عين تنزيه.

و الوجه الثاني - وهو المشهور [٣١٠] - ظاهرٌ.

٩ (و كلا الوجهين حقيقة فيه، فلذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه و بالتنزيه في التشبيه). أي: فلأن الوجه المذكور أولاً حقيقة كالوجه الثاني قلنا بالتشبيه في عين التنزيه و نفي الغيرية في إثبات الوحدة الحقيقية، كقوله - عليه الصلاة و السلام: «هذه يد الله» [٣١١] و أشار إلى يمينه المباركة. و هذا الحديث أوله أهل الحجاب و آمن به أهل الإيمان، و عاين أهل الكشف و الشهود أن يده - صلى الله عليه و سلم - عين يد الله العليا في قوله: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [٤٨/١٠]. فكانت يد رسول الله - عليه السلام - فوق أيديهم رأى عيان.

١٢ (و بعد أن تقرّر هذا فرخى الستور و نسدل الحجب على عين المنتقد و المعتقد، و إن كانا من بعض صور ما تجلّى فيها الحقّ. و لكن قد أمرنا بالستر).

أي: بعد تقرير قاعدة الجمع بين التنزيه و التشبيه نسل الغطاء على عين المنتقد - أي: المحقّق العاقل الذي انتقد خلاصة المذاهب بالنظر العقليّ البرهانيّ -، و المعتقد - أي: المقلّد لما اعتقده بالعقد الإيمانيّ - و إن كانا من جملة مظاهر الحقّ و مجاليه.

و لكن قد أمرنا بالستر عنهم و أن نكلّمهم على حسب نظرهم و اعتقادهم بموجب زعمهم، كما قيل: «كلّم الناس على قدر عقولهم» [٣١٢]؛ قال الله - تعالى -: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ [١٤/٤] - : و هو ما أمكنهم فهمه - .

(ليظهر تفاضل استعداد الصور، و إنّ المتجلّى في صورة بحكم استعداد تلك

- الصورة، فينسب إليه ما تعطيه حقيقتها و لوازمها؛ لابدّ من ذلك!). /SA212/
- أي: فينسب إلى المتجلى ما تعطيه حقيقة تلك الصورة التي هي المجلى و لوازمها من الحجاب و الكشف و التجليّ و الستر و العرفان و النكر. ٣
- (مثل من يرى الحقّ في النوم و لا ينكر هذا، و إنّهُ لا شكّ الحقّ عينه) أي: و أنّه هو الحقّ عينه بلا شكّ؛
- (فيتبعه لوازم تلك الصورة و حقائقها التي تجلّى فيها في النوم، ثمّ بعد ذلك ٤٤ ٦
- يعبر - أي: يجاز - عنها إلى أمرٍ آخر يقتضي التنزيه عقلاً. فإن كان الذي يعبرها ذا كشفٍ أو إيمانٍ فلا يجوز عنها إلى تنزيهٍ فقط، بل يعطيها حقّها من التنزيه، و ممّا ظهرت فيه - أي: من التشبيه - . ٩
- فالله - على التحقيق! - عبارة لمن فهم الإشارة).
- يعني: أنّ الأمر بالستر إنّما ورد لقوّة سلطان الوهم على هذه النشأة، فلا بدّ من الستر ليظهر تفاضل الإستعدادات. ١٢
- و اعلم! أنّ الوهم قوّة تحكم في المتخيّلات و تدرك المعاني الجزئية في المحسوسات. و أحكامها في المعاني الجزئية - التي تدركها من المحسوسات و المتخيّلات - أكثرها صحيحة، و قد يحكم - أيضاً - في المعقولات و المعاني الكلّية بأحكام كلّها فاسدة إلا ما شاء الله. ١٥
- و التمييز بين صحيحها و فاسدها لا يتيسّر إلا لمن أخلصه الله و نور قلبه بنور الهداية الحَقّانيّة و وفقه لإدراك الحقّ و الصواب و أيّد عقله بتأييد روح القدس.
- و من شأن هذه القوّة أن تركّب أقيسةً استقرائيةً أو تمثيليةً من الموادّ الجزئية فتحكم من الجزئيّ على الكلّي، و تجعل الحكم بالقياس كليّاً و المقيس عليه جزئيّاً و تحكم بالشاهد على الغائب. ١٨
- و استيلائه على العقل يفسد أكثر أحكام العقل إلا ما صار لبّاً. ٢١
- و المقال الذي يبيّن تفاضل الإستعدادات، هو أنّ الحقّ قد يتجلّى في صورةٍ إنسانية مثلاً في /MA99/ النوم؛ فالمؤمن العاقل يؤمن بذلك /SB212/ و يتوهم أنّه مطرّد في جميع صور

التجليّ، حتّى أنه يظنّ أنّه - تعالى - كلّما تجلّى تجلّى في هذه الصورة، أو أنّه كلّما تجلّى تجلّى في صورة إنسانيّة، أو أنّ الصورة الإنسانيّة صورته مطلقاً! والمنزّه ينزّه الحقّ عن الصورة بالدليل العقليّ، ويحكم بالوهم أن التجرّد عن الصورة له ذاتيّ، فلا يعطيه الفكر إلّا ذلك، فيعبر عنها إلى ما يقتضيه التنزيه العقليّ.

فحصره فيما لا صورة له، وحدّده وشبّهه بالعقول والمجرّدات ويتوهم أنّه قد نزّه غاية التنزيه، وهو في عين التشبيهه!.

وأما صاحب الكشف فلا يعبر عنها إلى التنزيه المحض، بل يعطيها حقّها من التنزيه بأن لا يقيد الحقّ بصورة، ولا يعطّله عن جميع الصور ولا يجرّده، ويعطيها - أيضاً - حقّها ممّا ظهرت فيه من التشبيه بأن يضيف إليه في تلك الصورة أحكام تلك الصورة ولا يقيد بها. ويعلم أنّه كلّما شاء ظهر في أيّ صورة شاء، فيضاف إليه ما يضاف إلى تلك الصورة؛ وإن شاء لم يظهر في صورة أصلاً.

وهو في كلّ موطنٍ ومقامٍ وظهورٍ وبطونٍ منزّه عن ذلك كلّ غير مقيد بتجرّدٍ ولا لالتجرّد ولا بإطلاق.

«فالله» عند التحقيق لفظٌ وعبارة فهم منه كلّ أحدٍ ما بلغه من معرفته للحقّ بحسب استعداده، ولمن فهم إشارة الحقّ وأهله عن الحقّ الصريح.

و روح هذه الحكمة و فصّها؛ أنّ الأمر ينقسم إلى مؤثّرٍ ومؤثّرٍ فيه، وهما عبارتان) والآ فالمؤثّر والمؤثّر فيه واحدٌ لاشيء غيره.

(فالمؤثّر بكلّ وجه^{٤٥} وعلى كلّ حالٍ وفي كلّ حضرة هو الله، والمؤثّر فيه بكلّ وجهٍ وعلى كلّ حالٍ وفي كلّ /SA213/ حضرة هو العالم. فإذا ورد) - أي: وارد الحقّ، و الضمير للأمر المنقسم المذكور، وهو الوارد - (فألحق كلّ شيءٍ بأصله الذي يناسبه، فإنّ الوارد أبداً لا بدّ أن يكون فرعاً عن أصلٍ [كما^{٤٦}] كانت المحبّة الإلهيّة عن النوافل

من العبد، فهذا أثر بين مؤثِّر و مؤثَّر فيه). أي: «الإحباب» أثر من الحق في قوله: «أحبته». وكون الحق سمع العبد وبصره أثر مقرر في العبد المؤثر فيه. (كان الحق سمع العبد وبصره وقواه عن هذه المحبة، فهذا أثر مقرر لا تقدر على إنكاره لثبوته شرعاً - إن كنت مؤمناً! - .

و أمّا العقل السليم فهو إمّا صاحب تجلٍّ إلهيٍّ في مجلى طبيعيٍّ) - أي: صورة إنسانية - (فيعرف ما قلناه؛ و إمّا مؤمنٌ مسلمٌ يؤمن به كما ورد في الصحيح. ولا بد من سلطان الوهم أن يحكم على العاقل الباحث فيما جاء به في هذه الصورة)، أي: فيما آتاه الله الحق في الصورة التي رآه في النوم، (لأنه مؤمنٌ بها.

و أمّا غير المؤمن فيحكم على الوهم بالوهم، فيتخيّل بنظره الفكريّ أنّه قد أحال على الله ما أعطاه ذلك التجليّ^{٥٧} في الرؤيا). أي: قد استحال في حقه - تعالى - كونه في صورة جسدانيّة؛ (و الوهم في ذلك لا يفارقه من حيث لا يشعر، لغفلته عن نفسه) أي: لا ينفك أن يتوهم في حقه - تعالى - التمثيل بصورة من حيث لا شعور له به.

(و من ذلك قوله: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [٤٠/٦٠]. قال الله - تعالى - : ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [٢/١٨٦] إذ لا يكون مجيباً إلا إذا كان من يدعوّه). «كان» تامّة، أي: إذا وجد من يدعوّه.

يعني: أن صاحب الوهم /SB213/ يتوهم أن قربه - تعالى - منه كقرب الأجساد بعضها من بعض، وأنّه غير الداعي من كلّ وجه. وذلك وهمٌ منه، إذ هو هو لا غير؛ لقوله^{٥٨} (وإن كان الداعي عين المجيب فلا خلاف في اختلاف الصور، فهما صورتان بلا شك.

و تلك الصور - كلّها - كالأعضاء لزيد، فعلومٌ أن زيدا حقيقةً واحدةً شخصيّةً، و أن /MB99/ يده ليست صورة رجله و لا رأسه و لا عينه و لا حاجبه) مع أنّه أحديّة جمع هذه الأعضاء بحقيقته، و هيأتها الاجتماعيّة صورته الظاهرة.

(فهو الكثير الواحد - : الكثير بالصور، الواحد بالعين - .

و كالإنسان بالعين واحدٌ بلا شك) أي: وهو كالإنسان بالعين - أي: بالحقيقة الإنسانية

من حيث هي، لا بالشخصية - واحد، (و لانشك أن عمرواً ما هو زيدٌ و لا خالدٌ و لا جعفرٌ، و أن أشخاص هذه العين الواحدة لا تتناهى وجوداً؛ فهو^{٥٩} و إن كان واحداً بالعين فهو كثيرٌ بالصور و الأشخاص.

٣

و قد علمت قطعاً - إن كنت مؤمناً! - أن الحقّ عينه يتجلّى في القيامة في صورة فيعرف، ثمّ يتحوّل في صورٍ فينكر، ثمّ يتحوّل عنها في صورةٍ فيعرف، و هو هو المتجلّى ليس غيره في كلّ صورةٍ؛ و معلومٌ أن هذه الصورة ما هي تلك الصورة الأخرى، فكانت العين الواحدة قامت مقام المرأة.

٦

فإذا نظر الناظر فيها إلى صورة معتقده في الله عرفه فأقرّ به، و إذا اتفق أن يرى فيها معتقد غيره أنكره، كما يرى في المرأة صورتها و صورة غيره. فالمرأة عينٌ واحدةٌ و الصور كثيرةٌ في عين SA214/ الرائي، و ليس في المرأة صورةٌ منها جملةً واحدةً).

٩

يعني: و ليس في المرأة صورةً واحدةً من تلك الصور هي مجموع تلك الصور جملةً واحدةً، لأن المرأة لا يرى فيها إلا ما قابلها، و هو الصورة الكثيرة. (مع كون المرأة لها أثرٌ في الصور بوجهٍ و ما لها أثرٌ بوجهٍ، فالأثر الذي لها كونها تردّ الصورة متغيرة الشكل من الصغر و الكبر و الطول و العرض، فلها أثرٌ في المقادير، و ذلك راجعٌ إليها. و إنما كانت هذه التغيرات منها لاختلاف مقادير المرئي).

١٥

قد صرح بالحقّ المشهود في هذا المثال، فإن الحقّ - تعالى - لما تجلّى في جميع صور المعتقدات رأى كلّ ناظرٍ معتقداً فيه صورة^{٥٠} معتقده، فعرفه و أقرّ به، و صور سائر المعتقدات فلم يعرفها و أنكرها. فهو في الحقيقة لم يعترف إلا بصورة معتقده في الحقّ لا بالحقّ، و إلا لإعترف و أقرّ به في جمع صور المعتقدات. لأن العارف للحقّ المعترف به يعلم أنه غير محدودٍ و لا ينحصر في شيءٍ منها و لا في الجميع. ولكنّه - تعالى - يقبل إنكاره في غير صورة معتقده كما يقبل إقراره في صورة معتقده، و هو عين الكلّ غنيٌّ بذاته عن العالمين و عن كلّ هذه الصور و التعيّن بها جمعاً و فرادى و عن نفي هذه الصور و التنزيه عنها جميعاً - كما هو

٢١

مذهب العقلاء ..

و أما تأثير المرأة في الصور فهي ردّها مختلفة المقادير لاختلاف مقادير المرئي في الصغر
و الطول و العرض إذا كانت المرايا مختلفةً. و هو ضرب مثال لتجلى الحق في صور الحضرات
الأسمائية، فتصير مرآة الحق مرايا مختلفة الحكم، فلا يكون تجليّه و ظهوره في مرآتية
/SB214/ كلّ حضرةٍ إلّا بحسبها، فإن نظر ناظرٌ إلى الحق من حيث تجليّه في حضرةٍ من
حضراته فإنّه يرى صورته في تلك الحضرة بحسبها - لما ذكرنا من تأثير المرأة في الصور - .
و أما في تجليّه الذاتي الوجوديّ الأحديّ، فلا يرى فيه صورته إلّا على ما هي عليه، إذا
لم يغلب على نظره التقيد بصورةٍ دون صورةٍ.

و لاحصر في الصور المرئية في المرايا بهذه الإعتبارات.

(فانظر - في المثال - مرآة واحدة من هذه المرئي لاتنظر الجماعة، و هو نظرك من
حيث كونه ذاتاً، فهو غنيٌّ عن العالمين؛ و من حيث الأسماء الإلهية فذلك الوقت
يكون كالمرئي.

و أيّ اسم إلهيّ نظرت فيه نفسك - أو من نظر - فإنما يظهر في الناظر حقيقة ذلك
الاسم، فهكذا هو الأمر إن فهمت.

فلا تجزع و لا تخف! /MA100/ ، ف «إنّ الله يحبّ الشجاعة و لو على قتل
حيّة» [٣١٣]؛ وليست الحيّة سوى نفسك. و الحيّة حيّة لنفسها بالصورة و الحقيقة. و
الشيء لا يقتل^{٥٥١} عن نفسه و إن أفسدت الصورة في الحسّ، فإنّ الحدّ يضبطها و
الخيال لا يزيلها).

أي: فانظر في هذا المثال مرآة واحدة هي مرآة الذات الأحديّة، و لاتنظر المرايا
الأسمائية.

و فيه تحريضٌ على التوجّه إلى الذات الأحديّة على إطلاقها عن كلّ قيدٍ و حصرٍ في
عقدٍ - و ذلك بإفناء الإعتقادات الجزئية التحديدية و التقييدية صورةً و معنىً -، و تشجيعٌ
للطالب السالك سبيل الحقّ على كسر أصنام المعتقدات كلّها و رفع حجب التعيّنات بأسرها

حَتَّى يَشْهَدَ الْحَقَّ / SA215/ الْمُحْضَرُ الشَّاهِدَ الْمَشْهُودَ عَلَى الْحَقِيقَةِ فِي عَيْنِ كُلِّ شَيْءٍ غَيْرِ
مَنْحَصِرٍ فِيهِ وَفِي تَعَيُّنِهِ بِهِ؛ وَ لَا فِي الْكُلِّ، بَلْ مُطْلَقاً جَامِعاً بَيْنَ التَّعَيُّنِ وَ اللَّاتَعَيُّنِ، فَيَكُونُ
سَوِيّاً عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ، ﴿صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ [٤٢/٥٣].

وَلَا عِوَجَ وَ لَا تَوَاءَ وَ لَا مِيلَ وَ لَا تَعْرِيجَ فِي سِيرِكَ، كَالْحَيَّةِ، وَ لَا حَيَّةٍ إِلَّا نَفْسَكَ. ﴿أَفَمَنْ
يَمِشِي مُكِبّاً عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّنْ يَمِشِي سَوِيّاً عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [٤٧/٢٢].
فَالْمِيلُ إِلَى اخْتِلَافِ الْمَذَاهِبِ وَ الْمُعْتَقَدَاتِ وَ تَعَارِيجِ طُرُقِ الْحَضَرَاتِ إِنَّمَا هُوَ كَانَسِيَابِ
الْحَيَاتِ، فَاجْتَنِبْهَا وَ اتَّبِعِ الطَّرِيقَةَ الْمَحْمَدِيَّةَ فِي قَوْلِهِ - تَعَالَى - : ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ
الْأَمْرِ فَاتَّبَعْهَا وَ لَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [٤٥/١٨].
فَاقْتُلْ حَيَّةَ نَفْسِكَ فِي التَّقْيِيدِ بِتَعَيُّنِ.

وَمَعْنَى قَوْلِهِ: «وَالْحَيَّةُ حَيَّةٌ لِنَفْسِهَا»: أَنَّ كُلَّ مُتَعَيِّنٍ - نَفْسِكَ كَانَ أَوْ غَيْرَهَا - فَهُوَ حَيٌّ
بِحَيَاتِهِ - تَعَالَى - مُتَعَيِّنٌ بِحَقِيقَتِهِ، فَكَيْفَ يَقْتُلُ عَنْ نَفْسِهِ؟. وَإِنْ أَفْسَدَتْ صُورَتَهُ فِي الْحَسِّ فَهُوَ
بَاقٍ فِي الْعِلْمِ بِالْعَيْنِ وَ فِي الْخَيَالِ بِالْمَثَالِ، فَلَا سَبِيلَ إِلَى إِفْنَائِهِ. فَالطَّرِيقُ هُوَ التَّحَقُّقُ بِالْحَقِّ، وَ
النَّظَرُ إِلَى الْغَيْرِ بِالْفَنَاءِ، حَتَّى تَجَلَّى لَكَ ٥٥٢ فَتَشْهَدُ بِفَنَاءِ الْكُلِّ بِهِ، وَ يَتَحَقَّقُ مَعْنَى قَوْلِهِ: ﴿كُلُّ
شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [٢٨/٨٨].

(وَ إِذَا كَانَ الْأَمْرُ عَلَى هَذَا فَهَذَا هُوَ الْأَمَانُ عَلَى الذَّوَاتِ وَ الْعِزَّةِ وَ الْمَنْعَةِ، فَإِنَّكَ
لَا تَقْدِرُ عَلَى إِفْسَادِ الْحُدُودِ. وَ أَيْ عِزَّةٍ أَكْبَرُ مِنْ هَذِهِ الْعِزَّةِ؟!، فَتَتَخَيَّلُ بِالْوَهْمِ أَنَّكَ
قُتِلْتَ وَ بِالْعَقْلِ وَ الْوَهْمِ لَمْ تَزَلْ الصُّورَةُ مُوجُودَةً / SB215/ فِي الْحَدِّ.

وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [٨/١٧] وَ الْعَيْنُ مَا
أَدْرَكَتْ إِلَّا الصُّورَةَ الْمُحَمَّدِيَّةَ الَّتِي ثَبَتَ لَهَا الرَّمْيُ فِي الْحَسِّ، وَ هِيَ الَّتِي نَفَى اللَّهُ الرَّمْيَ
عَنْهَا أَوَّلًا، ثُمَّ أَثْبَتَهُ لَهَا وَسْطاً، ثُمَّ عَادَ بِالْإِسْتِدْرَاكِ ٥٥٣ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّامِي فِي صُورَةِ
مُحَمَّدِيَّةٍ؛ وَ لَا بَدَّ مِنَ الْإِيمَانِ بِهَذَا!!.

فَانْظُرْ إِلَى هَذَا الْمُؤَثِّرِ حَتَّى أَنْزَلَ الْحَقَّ فِي صُورَةِ مُحَمَّدِيَّةٍ. وَ أَخْبَرَ الْحَقَّ - نَفْسَهُ -

عباده بذلك، فما قال أحداً منّا عنه ذلك، بل هو قال عن نفسه. وخبره صدقٌ والإيمان به واجبٌ؛ سواءً أدركتَ علم ما قال أو لم تدركه، فإمّا عالمٌ وإمّا مسلمٌ مؤمنٌ.

و ممّا يدلّك على ضعف النظر العقليّ من حيث فكره: كون العقل يحكم على العلة ٣ أنّها لا تكون معلولةً لمن هي علّةٌ له - هذا حكم العقل لا خفاءً به - . و ما في علم التجلّي إلّا هذا، و هو أنّ العلة تكون معلولةً لمن هي علّةٌ له، و الّذي حكم به العقل صحيحٌ مع التحرير في النظر. ٦

و غايته في ذلك أن يقول: إذا رأى الأمر على خلاف ما أعطاه الدليل النظريّ أنّ العين بعد أن ثبت أنّها واحدةٌ في هذا الكثير، فمن حيث هي علّةٌ في صورةٍ من هذه الصور لمعلولٍ ما، فلا تكون معلولةً لمعلولها في حال كونها علّةً، بل ينتقل الحكم بانتقالها في الصور، فتكون /MB100/ معلولةً لمعلولها، فيصير معلولها علّةً لها؛ هذا غايته إذا كان قد رأى الأمر على ما هو عليه و لم يقف مع نظره الفكريّ).

يعني: أنّ العلّية معلولةٌ وجوداً و تقديراً لمعلوليّة المعلول، لأنّه لولا معلوليّة المعلول ١٢ لم تتحقّق علّية العلة، فعليّة العلة موقوفة التحقق على معلوليّة المعلول، فإذن معلوليّة المعلول /SA216/ علّةٌ لعلّية العلة.

و كذلك لولا العلة و علّيتها لما كان المعلول معلولاً، لأنّهما متضايقان، فيتوقّف كلّ منهما ١٥ على الآخر ذهنياً و خارجاً، فتكون علّية العلة علّةً لمعلوليّة المعلول، و معلوليّة المعلول علّةٌ لعلّية العلة؛ و المعلول معلولٌ بقيام المعلوليّة به، و كذلك العلة علّةٌ بقيام العلّية بها.

فالعلّة مع علّيتها - الّتي هي بها علّةٌ للمعلول - معلولٌ لمعلوليّة المعلول الّتي هو بها ١٨ معلولٌ، و معلوليّة المعلول ليست بزائدةٍ عليه إلّا في العقل - كما أنّ علّية العلة ليست بزائدةٍ على العلة إلّا في العقل -، فهي في الخارج عينه.

لكن العقل ينتزع معنى المعلوليّة فيجعلها زائداً على ذات المعلول، و كذا معنى العلّية ٢١ بالنسبة إلى ذات العلة؛ و ليس كذلك في الخارج، إذ العلّية و المعلوليّة لاعتين لهما في الخارج زائدةٌ على العلة و المعلول في الوجود، لأنّه لو كان لهما تحققٌ وجوديّ دون عين العلة و

المعلول لتحقيق امتيازهما عنهما في الوجود، لكن الامتياز ليس إلا في التعقل - وكذلك جميع أقسام المتضايين لا تحقق لأحدهما وجوداً إلا بالآخر -، فكلُّ منها علّة لمعلوله.

و معنى قوله: «والذي حكم العقل به صحيح مع التحرير في النظر»: أن ذلك صحيح عند تحرير المبحث و محلّ النزاع، لأنّ الذي حكم العقل به هو أنّ الشيء الذي يتوقّف عليه وجود شيء آخر حتّى يتحقّق به لا يتوقّف في وجوده على وجود ذلك المتأخّر المتحقّق به، و إلّا لزم الدور؛^{٥٥٤} و ذلك /SB216/ عند تجريد الأمرين عن معنى التضاييف؛ أمّا إذا أخذهما من حيث إنّهما متضايان فلا بدّ من التوقّف في الجانبين.

و في بعض النسخ: «مع التحرّز في النظر»، أي: الاحتراز عن معنى التضاييف فيها. و «غايته» أي: و غاية الناظر و المفكّر - إذا رأى الأمر على خلاف مقتضى الدليل العقليّ و تحقّق أنّ العين واحدة في هذه الصور الكثيرة - أن يقول: إنّها وإن كانت حقيقة واحدة في العلّة و المعلول فهي من حيث كونها علّة في صورة من هذه الصور الكثيرة لمعلول ما، فلا تكون معلولة لمعلولها في تلك الحالة بعينها، بل قد ينتقل في الصور فينتقل حكمها فيها، فتصير معلولاً لما هو كان معلولاً لها، فيكون معلولها حينئذٍ علّة لها و هي معلولة له، و حينئذٍ لم يقف مع نظره العقليّ.

و جوابه بلسان الذوق و التحقيق: أنّ العين الواحدة في الصورتين لها صلاحية قبول الأمرين بالإعتبارين، فلها - حال كونها علّة - صلاحية كونها معلولاً، و - حال كونها معلولاً - صلاحية كونها علّة، فهي في عينها جامعة للعلية و المعلولية و أحكامهما. فكانت علّة بعليتها و معلولة بمعلوليتها؛ فلها بحسب الأحوال جميع هذه الإعتبارات من حيث عينها على السواء.

و هكذا صورة الأمر في التجليّ؛ فإنّ المتجليّ و المتجلى له و التجليّ و كون المتجليّ متجليّاً و المتجليّ له متجليّ له هو الحقّ الواحد بعينه المنعوت بجميع هذه الإعتبارات التي يتعلّقها العقل، و الفرقان و الإمتياز ليس إلا في العقل و الصور المتعلقة و النسب المفروضة المنترعة /SA217/ عن الحقيقة الواحدة، و هو الله الواحد الأحد ليس في الوجود إلا هو.

- ٣ (و إذا كان الأمر /MA101/ في العلة بهذه المثابة فما ظنك باتساع النظر العقلي في غير هذا المضيق! فلا عقل من الرسل - صلوات الله عليهم - وقد جاؤوا بما جاؤوا به في الخبر عن الجناب الإلهي، فأثبتوا ما أثبتته العقل) - أي: في طور العقل - (و زادوا ما لا يستقلّ العقل بإدراكه و ما يحيله العقل رأساً و يقربّه في التجلي الإلهي. فإذا خلا بعد التجلي بنفسه حار في رآه - : فإن كان عبد ربّ ردّ العقل إليه، وإن كان عبد نظر ردّ الحقّ إلى حكمه - .
- ٦ و هذا لا يكون إلّا مادام في هذه النشأة الدنيويّة مجبواً عن نشأته الأخرويّة في الدنيا).
- ٩ يعني: هذه الحيرة لا تكون إلّا إذا كان صاحبها في هذه النشأة الدنيويّة مجبواً عن النشأة الأخرويّة، فإنّه فيها مقيدٌ أبداً بعين العقل مقيدٌ للأمر بحسب تقيده، فيسعى في قيد، فإذا أطلق تحرّر لتعوده بحكم القيد.
- ١٢ فإن غلب حكم القيد حار عن الحقّ فأخذ يقيده، وإن غلب حكم الإطلاق حار عما تحرّره و انحاز إلى الحقّ و أذعن له العقل، فراعى حكم الطرفين، فكان من الكمل. وإن بقي في الحيرة كان من الوُله.
- ١٥ و أما الكمل فهم خرجوا عن النشأة باطناً و إن كانوا فيها ظاهراً.
- (فإنّ العارفين يظهرون هنا كأنهم في الصورة الدنيويّة لما يجري عليهم من أحكامها، و الله - تعالى - قد حوّلهم في بواطنهم في النشأة الأخرويّة، لا بدّ من ذلك! فهم بالصورة مجهولون إلّا لمن كشف الله عن بصيرته، فأدرك. /SB217/
- ١٨ فما من عارفٍ بالله من حيث التجلي الإلهي إلّا و هو على النشأة الآخرة قد حشر في دنياه و نشر من قبره، فهو يرى ما لا يرون و يشهد ما لا يشهدون عنايةً من الله ببعض عبادِهِ في ذلك).
- ٢١ «قد حشر» أي: جمع ليوم الجمع، فشاهد أحوال القيامة. و «نشر من قبره»: أحى بالحياة الأخرويّة عن قبر تقيده بالبدن، و انغمسه في غواشيه بالتجرّد عن ملابسه.



٣ (فمن أراد العثور على هذه الحكمة الإلياسية الإدرسية^{٥٥٥} التي أنشأها^{٥٥٦} الله - تعالى - نشأتين - فكان نبياً قبل نوح، ثم رفع و نزل رسولاً بعد ذلك، فجمع الله له بين المنزلتين - ، فلينزل عن حكم عقله إلى شهوته و يكون حيواناً مطلقاً) - أي: من غير تصرف عقلي، (حتى يكشف ما يكشفه كل دابة ما عدا الثقلين؛ فحينئذ يعلم أنه قد تحقق بحيوانيته.

وعلامته علامتان:

٩ الواحدة هذا الكشف، فيرى من يعذب في قبره و من ينعم، و يرى الميت حياً، و الصامت متكلماً، و القاعد ماشياً؛

و العلامة الثانية: الخرس بحيث إنه لو أراد أن ينطق بما^{٥٥٧} رآه لم يقدر، فحينئذ

١٢ يتحقق بحيوانيته.

وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف، غير أنه لم يحفظ عليه الخرس فلم يتحقق

بحيوانيته.

١٥ و لما أقامني الله - تعالى - في هذا المقام تحققت بحيوانيتي تحقّقاً كلياً، فكنت أرى و أريد أن أنطق بما أشاهده فلا أستطيع!، فكنت لا أفرق بيني و بين الخرس الذين لا يتكلمون!).

١٨ لما ذكر قبيل ذكره سرّ كشف النشأتين مثال ظهور العين الواحدة في صور كثيرة هي في تلك الصور عينها /SA218/ غير متقيّد و لا منحصر في شيء منها - فيصدق على تلك العين الواحدة في صورة من تلك الصور الكثيرة أنها عينها في صورة أخرى أو صور أخرى من وجهه، و يصدق أيضاً أنها غير الأخرى من حيث تغاير الصورتين و التعيين من وجهه، - علم

٢١ من ذلك ظهور إلياس في النشأتين.

وأن إلياس المرسل إلى بعلبك هو عين إدريس الذي كان يوحى إليه قبل نوح من حيث

العين والحقيقة، و يصدق أنه غيره من حيث الصورة /MB101/ و التعيين، فلا تلبس عليك التعينات!.

٣ فلو قلنا: إن العين أخلت الصورة الإدريسيّة و انتقلت إلى الصورة الإلياسيّة لكان عين القول بالتناسخ؛ و لكننا نقول: إن عين إدريس و هويته - مع كونها قائمة في أنيّة إدريس و صورته في السماء الرابعة - هي الظاهرة في الصورة الإلياسيّة و المتعينة في أنيّة إلياس، فيكونان من حيث العين و الحقيقة واحداً و من حيث التعيين الصوري و الظهور الشخصي اثنين.

٩ كحقيقة جبرئيل و عزرائيل و ميكائيل، فإنهم يظهرون في الآن الواحد في مائة ألف مكانٍ بصورٍ شتى، كلّها قائمةٌ موجودةٌ بهؤلاء الأرواح الكلّية الكاملة، فذلك أرواح الكلّ و أنفسهم.

١٢ و كالحق المتجلّى في صور تجلّياتٍ غير متناهية و تعيناتٍ أسماءٍ إلهيّةٍ لا تحصى كثرةً مع أحديّة ذاته و عينه المنزهة عن أن تتكثّر بالصور و التعينات.

١٥ ثمّ إنّه - قدّس الله روحه - أحال التحقق بهذا المعنى و الإطلاع على الحكمة الإلياسيّة على أن يتحقّق السالك بحيوانيّته و يتنزّل عن رتبة العقل و حكمه حتّى يبقى حيواناً محضاً، ليعلم سرّ نزول إدريس بعد أن تحقّق بروحانيّته حتّى بقى /SB218/ عقلاً مجرداً بلا شهوةٍ إلى صورة إلياس مبعوثاً إلى أهل بعلبك.

١٨ و فائدة التحقق بالمنزلتين -: منزلة شهود الحقّ و التحقق به في الملاء الأعلى ذوقاً، و منزلة التحقق بشهود الحقّ أيضاً في العالم الأسفل و التحقق به - «ليكشف ما يكشفه كلّ دابةٍ»، أي: يطّلع على عذاب القبر و التنعم فيه، فإنّه يطّلع على ذلك الحيوانات العجم شهوداً، دون الثقلين.

٢١ و الباقي ظاهرٌ.

(فإذا تحقّق بما ذكرناه) - أي: عند نزوله إلى حيوانيّته و التحقق بها - (انتقل إلى أن يكون عقلاً مجرداً في غير مادّةٍ طبيعيّةٍ، فيشهد أموراً هي أصولٌ لما يظهر في الصور

الطبيعية، فيعلم من أين يظهر هذا الحكم في الصور الطبيعية علماً ذوقياً).

يعني: أن السالك المتحقق بحيوانيته إذا انتقل بعد ذلك إلى التحقق بكونه عقلاً مجرداً عن القيود الطبيعية، تحقق حينئذ ذوقاً أن العين التي كانت في عالم العقل عقلاً هي في عالم النفس نفس. فيشهد في العالم العقلي عقولاً هي أصول لما في العالم الأسفل من الصور الطبيعية، فيعلم أن الأحكام المختلفة في الصور الطبيعية هي معاني الأعيان و الحقائق العقلية علماً ذوقياً.

فالحقيقة - التي هي وجودٌ بحثٌ صرفٌ - هي عين ذاته - تعالى - في الأعيان و المعاني معنى صرف معقول، و في عالم العقول عقلٌ مجردٌ، و في عالم النفس نفسٌ، و في عالم الحيوان حيوانٌ، و في النبات نباتٌ، و في الجماد جمادٌ. فقد ظهرت العين الحقيقية في المراتب - كلها - بهذه الصور مع بقائها على حالها في عالمها، فهي أصل الكل و منشأه و منبعه؛ و إلى الأصل الأول و الحقيقة الأولى مصيره و مرجعه، ﴿وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ [٢/٢١٠] منه SA219/ بدأ الكل و إليه يعود.

(فإن كوشف على أن الطبيعة عين نفس الرحمن ﴿فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾) [٢/٢٦٩]، فإنه قد أوتي الحكمة التي بها تقلب أعيان خلق العالم كله، مع كثرة صورها الغير المتناهية حقاً واحداً واحداً لا كثرة فيه أصلاً؛ وهو الخير الكثير.

(وإن اقتصر معه على ما ذكرناه فهذا القدر يكفي من المعرفة الحاكمة على عقله؛ فيلحق بالعارفين. و يعرف عند ذلك ذوقاً ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾ [٨/١٧] يعني: أن الله قتلهم في صوركم و موادكم (و ما قتلهم إلا الحديد والضارب، و الذي خلف هذه الصور. فبالمجموع وقع القتل و الرمي، فيشاهد الأمور /MA102/ بأصولها و صورها فيكون تاماً).

فإن شهد النفس كان مع التمام كاملاً، فإن النفس الرحمان هو عين فيض الوجود و الحياة على الكل؛ بل عين تنزل الحق إلى الصور - كلها -، فلا يرى إلا الله عين ما يرى. فيرى الرائي عين المرئي. و هذا القدر كافٍ.

- والله الموفق الهادي! -.

(فصل حكمة إحصانية في كلمة لقمانية)

- ٩ إنما خصّت «الكلمة اللقمانية» بـ: «الحكمة الإحصانية»، لأنّ الغالب على حاله الإحصان بالشهود العلميّ والحكمة والتوحيد والإسلام في قوله - تعالى - : ﴿وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ^{٥٥٨} وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ﴾ [٣١/٢٢]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ [٣١/١٢]. والإحصان والحكمة أخوان، لأنّ «الإحصان»: فعل ما ينبغي، و «الحكمة»: وضع الشيء في موضعه؛ وفي وصيته لابنه: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [٣١/١٣].
- ١٥ وأول مراتب الإحصان المعاملة مع الحقّ بمحض التوحيد، ثمّ الشهود في الطاعة والعبادة كما في قوله - عليه الصّلاة والسلام - : «أن تعبد الله كأنك تراه» [٣١/٤] أي: في غاية الحضور، و من هذا الباب قوله: ﴿يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ﴾ [٣١/١٦]؛ ثمّ في معاملة الخلق كالإحصان بالوالدين.

و جميع وصاياہ لابنہ من باب الإحصان.

لَهُ فَالْكَوْنُ أَجْمَعُهُ غِذَاءٌ

(إِذَا شَاءَ إِلَٰهُ يُرِيدُ رِزْقًا)

- أي: إذا تعلقت مشيئة الله بإرادة الرزق له - من حيث إنه عين الوجود الحق المتعين بأعيان الممكنات - فالكون - كله - و الأحكام الإلهية الظاهرة بالكون - كلها - غذاء له، لظهوره بها في ملابس الصفات و الأسماء، فإنَّ الهويَّة الإلهية الحقيَّة من حيث عينها بذاتها غنيَّة عن العالمين و عن الأسماء - كلها - . ٣
- و أمَّا تعلُّق المشيئة بإرادة الرزق فهو من حيث كونه ظاهراً في مظاهر الأكوان و أعيان العالم. ٦
- و الفرق بين «المشيئة» و «الإرادة»: أنَّ «المشيئة» عين الذات و قد تكون مع إرادة و بدونها، و «الإرادة» من الصفات الموجبة للاسم «المريد»، فالمشيئة^{٥٥٩} أعمُّ من الإرادة. ٩
- فقد تتعلَّق بها و بنقيضها كمشيئة الكراهة - أي: بالإيجاد و الإعدام - . و لما كانت الإرادة من الحقائق الأسمايَّة فلا تقتضي إلَّا الوجود، فتتعلَّق بالإيجاد لا غير؛ و لهذا علَّقها بالإرادة لتختصَّ بوجود الرزق. ١٢
- و أصل الكلام: «أن يريد الرزق» - لأنَّها مفعول المشيئة - ، فحذف «أن» و رفع الفعل، - كقوله:

أَلَا أُيْهِدَا الزَّاجِرِي أَحْضِرِ الْوَعَى [٣١٥] - .

- (وَ إِنِّ شَاءَ إِلَٰهٌ يُرِيدُ رِزْقًا لَّنَا فَهُوَ الْمَشَاءُ كَمَا يَشَاءُ) ١٥
- أي: وإن تعلقت مشيئته بإرادة الرزق لنا من لدنه، فهو المراد أن يكون لنا رزقاً من حيث إنه الوجود الحق، فيوجدنا كما يشاء و يختفي فينا و يظهرنا - كالغذاء بالنسبة إلى المغتذي - ، فإنَّا نقوش و هيئات و شؤون و تعينات لا وجود لنا و لا تحقق، فهو المتعين بنا و مظهرنا و غذاؤنا و رزقنا SA220/ بالوجود كما نحن غذاؤه بالأحكام. ١٨

فكما أن تحقّقنا و بقاؤنا بالوجود فكذاك بقاء أسمائه بالأعيان.

- (مَشِيئَتُهُ^{٥٦٠} إِرَادَتُهُ فَقُولُوا بِهَا قَدْ شَاءَهَا فَهِيَ الْمَشَاءُ) ٢١
- لما^{٥٦١} كانت الإرادة لا تتعلّق إلَّا بالإيجاد - أي: بمعدوم يريد إيجاده، لأنَّ تأثير الأسماء الإلهية إنما هو في المعدومات لإيجادها، كقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾ [١٦/٤٠] - و

المشيئة من حيث كونها عين الذات - و لا بد لكل اسم من الذات - كانت عين الإرادة من وجهه وأعم منها من وجهه، لأنها قد تتعلق بالإعدام - أي: بوجود يريد إعدامه - : كقوله : ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [١٤/١٩]؛ فقال: «مشيئته إرادته»، أي: هما متحدان في /MB102/ التعلق بالفعل و الإيجاد.

«فقولوا» بهذه المشيئة - أي: المقتضية للإيجاد التي هي عين الإرادة - قد شاء الإرادة. «فهي»: أي: فالإرادة «هي» مفعول المشيئة. «فالمشاء» اسم مفعول بمعنى المراد. و أصله على قياس اللغة «المشي»، لكنه غير مستعمل.

(يُرِيدُ زِيَادَةً وَ يُرِيدُ نَقْصًا) وَ لَيْسَ مَشَاؤُهُ إِلَّا الْمَشَاءُ

«المشاء» - بفتح الميم - هنا مصدر ميمي، أي: المشيئة كما كانت عين الذات - ولم يثبت لها اسماً كالإرادة و ليست إلا العناية - لم تقتض الوجود؛ فقد تتعلق بإرادة^{٥٦٢} الزيادة و هي الإيجاد، و قد تتعلق بالنقص و هي الإعدام؛

و ليست المشيئة في القسمين إلا المشيئة؛ بخلاف الإرادة، فإنها لم تتعلق في القرآن إلا بالإيجاد. و لهذا قال بالفرق بينهما من وجهه و باتحادهما من وجهه في قوله:

(فَهَذَا الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا فَحَقُّقٌ) وَ^{٥٦٣} مِنْ وَجْهِ فَعَيْنُهُمَا سَوَاءٌ

(قال الله - تعالى - : ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ [٣١/١٢]، ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ

فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [٢/٢٦٩]؛ فلقمان بالنص ذو الخير الكثير - بشهادة الله تعالى /SB220/ له بذلك - .

و الحكمة قد تكون متلفظاً بها، و مسكوتاً عنها). أي: حيث يكون الحال يقتضي

النطق بالحكمة ملتفظاً بها - فإن النطق في موضعه حكمة -، و حيث يقتضي الحال السكوت فالحكمة مسكوت عنها - لأن السكوت في موضعه حكمة؛ كما سكت لقمان عن سؤال داود حين رآه في صنعة الدرع، فأراد أن يسأل ما هو؟، فسكت و لم يسأل حتى أتمه فلبس، فقال:

«نعم لبوس الحرب هذا»، فقال لقمان: «نعم الخلق الصبر»، فقال داود: «الصمت حكمة!» [٣١٦]؛ وقيل: إنه قال: لأجل هذا سميت «حكيمًا».

٣ فثل هذا السكوت ينبىء عن التؤدة و انتفاء الاستعجال الطبيعيّ ..

(مثل قول لقمان لابنه: ﴿يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ﴾ [٣١/١٦]. فهذه حكمة منطوق بها، و هي أن جعل الله هو^{٥٦٤} الآتي بها. و قرّر ذلك الله في كتابه، و لم يردّ هذا القول على قائله.

٩ و أمّا الحكمة المسكوت عنها - و علّمت بقريئة الحال - فكونه سكت عن المؤتى إليه بتلك الحبّة، فما ذكره و لا قال لابنه: «يأت بها الله إليك و لا إلى غيرك»، و في نسخة - أو إلى غيرك -.

١٢ و «لا» في النسخة الأولى تأكيد لقوله: «و لا قال». و في «و لا قال» تأكيد للنفي في «فما ذكره». و معناه: و لا قال إلى غيرك؛ فيكون معناها واحداً.

١٥ (فأرسل الإتيان عامّاً، و جعل المؤتى به في السموات إن كان أو في الأرض، تنبيهاً لينظر الناظر في قوله - تعالى -: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ﴾ [٦/١٢]. فنّبّه لقمان بما تكلم به و بما سكت أن الحقّ عين كلّ معلوم، لأنّ المعلوم أعمّ من الشيء فهو أنكر النكرات).

١٨ أي: تنبيهاً على أن من في السموات و الأرض هو الحقّ. فالمعلوم^{٥٦٥} في السموات و الأرض ليس غيره، لأنّ المأتيّ به هو المعلوم في السموات أو في الأرض، و المعلوم في السموات هو ما في الجهة العلوية من الحقائق العينية و الاسميّة و الروحانية على اختلاف طبقاتها، و المعلوم في الأرض هو ما في الجهة السفليّة من الحقائق الكونية و الآثارية الجسمانية على اختلاف مراتبها - كالأثيريات و العناصر و المواليد و أحوالها و أشكالها و هيئاتها -، فإنّها تحت تصرّف العوالم العلوية الالهية و تأثيراتها.

و إنّما جعل «المعلوم» أعمّ من «الشيء»، لأنّ الشيء عنده هو الذي له وجودٌ عينيّ، و

المعلوم /SA221/ يتناول ما له وجودٌ عينيٌّ وما ليس له وجودٌ عينيٌّ، فإنَّ علمه محيطٌ بالكلِّ، فالمعلوم أعمُّ من الشيء.

- ٣ و أمَّا عند من جعل الشيء أعمُّ من المتعيَّن الخارجيّ و العقليّ، فالشيء /MA103/ متساويان، لأنَّ الثابت في العلم شيءٌ كالأعيان الثابتة؛ وهو أرجح، لقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [١٦/٤٠]. فإنه - تعالى - أطلق قبل الكون على العين اسم «الشيء» و خاطبه بقوله: «كن»، فيترتب على الأمر كونه.

- و كيف كان فالمقصود حاصلٌ، لأنَّ المراد التنبيه على أنَّ العالم الآتي بالمعلوم - أي: الله - عين المعلوم، سواءً كان أعمُّ من الشيء أو مساوياً، فإنَّ الغرض إحاطة علمه بالكلِّ وأنَّ العلم و العالم و المعلوم حقيقةً واحدةً لافرق بينها إلا باعتبار.

- (ثمَّ تمَّ الحكمة و استوفاهما لتكون النشأة كاملةً فيها، فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ﴾ [٣١/١٦]، فمن لطافته و لطفه أنَّه في الشيء المسمَّى بكذا المحدود بكذا عين ذلك الشيء حتَّى لا يقال فيه إلا ما يدلُّ عليه اسمه بالتواطؤ و الإصطلاح، فيقال: هذا سماءٌ و أرضٌ و صخرةٌ و شجرٌ و حيوانٌ و ملكٌ و رزقٌ و طعامٌ و العين واحدةٌ من كلِّ شيءٍ وفيه - كما يقول الأشاعرة: «إنَّ العالم كلُّه متماثلٌ بالجوهر فهو جوهرٌ واحدٌ» - ، فهو عين قولنا: العين واحدةٌ؛

- ثمَّ قالت: «و يختلف بالأعراض»، و هو قولنا: «و يختلف و يتكثر بالصور و النسب حتَّى يتميز»، فيقال: هذا ليس هذا من حيث صورته أو عرضه أو مزاجه، كيف شئت فقل!، و هذا عين هذا من حيث جوهره.

- و لهذا يؤخذ عين الجوهر في حدِّ كلِّ صورةٍ و مزاج. فنقول - نحن - : إنَّه ليس سوى الحقِّ، و يظنُّ المتكلِّم أنَّ مسمَّى /SB221/ الجوهر و إن كان حقاً) - أي: ثابتاً غير متغيِّراً - (ما هو عين الحقِّ الذي يطلقه أهل الكشف و التجلِّي. فهذه حكمة كونه لطيفاً).

- ٣ تتميم الحكمة المبينة للتوحيد و استيفائها لتكميل ما نشأ فيها من المعنى قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ [٣١/١٦] . فمن كمال لطافته أَنَّ الحق - تعالى - مع أحدية عينه يصدق على الأشياء المتباينة المحدودة بحدودٍ مختلفة لها و أسامٍ متفاوتة - كالسما و الأرض و غيرهما مما عدّ و لم يعد - بالتواطؤ - بمعنى أَنَّها عينٌ واحدةٌ - .
- ٦ و ذلك يطابق قول الأشاعرة: «إِنَّ العالمَ كُلَّهُ متمثلٌ بالجوهر» - أي: هو ^{٥٦٦} جوهرٌ واحدٌ - . و كذلك نحن ^{٥٦٧} نقول: يختلف و يتكثّر بالصور و النسب حتّى يتميّز، فيقال: «هذا» ليس «هذا» من حيث صورته أو عرضه؛ و ذلك يطابق قولهم: «يختلف بالأعراض». ثمّ إنهم مع قولهم «بأحدية الجوهر في صور العالم كلّها» يقولون باثنيّة العين - أي: إنّ عين الجوهر في العالم غير الحقّ - ، و لو كان كما قالوا لما كان الحقّ المشهود الموجود المطلق واحداً أحداً في الوجود، بل كانا عينيّن و انتهى حدّ كلّ منهما إلى الأخرى و تمايزاً، لكون كلّ واحدٍ منهما غير الآخر، و ليس عينه حينئذٍ؛ و الحقّ تعالى أن يكون محدوداً أو يكون غيره في الوجود حقيقةً. ١٢
- فنقول: ما في الوجود إلا عينٌ واحدةٌ هي عين الوجود المطلق الحقّ و حقيقته، و هو الوجود المشهود لا غير؛ و لكن هذه الحقيقة لها مراتب ظهورٍ لا تنهاى أبداً في التعيين؛ فأول مراتبها: إطلاقها عن كلّ قيدٍ و اعتبارٍ و لاتعيّنها و عدم انحصارها؛ ١٥
- و المرتبة الثانية: تعيّن في عينها و ذاتها بتعيّن جامعٍ لجميع التعيّنات الفعلية الوجودية /SB222/ الإلهية و الإنفعالية الكونية؛
- ١٨ و المرتبة الثالثة: المرتبة الجامعة لجميع التعيّنات الفعلية المؤثرة، و هي مرتبة «الله» - تعالى -؛
- ثمّ المرتبة التفصيلية لتلك المرتبة الجمعية الأحدية الإلهية، و هي مرتبة الأسماء و حضراتها؛ ٢١
- ثمّ المرتبة الجامعة لجميع التعيّنات الإنفعالية التي من شأنها التأثير و الإنفعال و لوازمها، و هي المرتبة الكونية الإمكانية الخلقية؛

ثمَّ المرتبة التفصيلية لهذه الأحديّة الجمعيّة الكونيّة، وهي مرتبة العالم؛
ثمَّ تفاصيل الأجناس و الأنواع و الأصناف و الأشخاص و الأعضاء و الأجزاء و
الأعراض و النسب.

ولا / MB103/ يقدح كثرة التعيّنات و اختلافها و كثرة الصور في أحديّة العين، إذ
لا تحقّق إلّا لها في ذاتها و عيناها لا غير - : ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾
[٢٨/٨٨] - .

فالعين بأحديّة الجمع سارية في جميع هذه المراتب و الحقائق المترتبة فيها، فهي هو و هو
هي عيناها لا غيرها، كما كانت الهويّة في المرتبة الأحديّة الجمعيّة الأولى هو لا غيره؛ «كان الله
و لم يكن معه شيء» [٣١٧].

(ثمّ نعت فقال: ﴿خَبِيرٌ﴾ [٣١/١٦] أي: عالمٌ عن إختبار، و هو قوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ
حَتَّى نَعْلَمَ﴾ [٤٧/٣١]، و هو العلم الثابت للحقّ من حيث حقيقة وجود العباد.
(و هذا هو علم الأذواق، فجعل الحقّ نفسه مع علمه بما هو الأمر عليه مستفيداً
علماً، و لا يقدر على إنكار ما نصّ الحقّ عليه في حقّ نفسه.

ففرّق - تعالى - ما بين علم الذوق و العلم المطلق؛ فعلم الذوق مقيّد بالقوى، و قد
قال عن نفسه إنّه عين قوى عبده في قوله: «كنت سمعه» - و هو قوّة من قوى
العبد - ، و «بصره» - و هو قوّة من قوى العبد - ، و «لسانه» - و هو عضو من
أعضاء العبد - ، و «رجله و يده» [٣١٨]. فما اقتصر في التعريف على القوى فحسب حتّى
ذكر الأعضاء، و ليس العبد بغير هذه الأعضاء و القوى.

فعين مسمّى العبد هو الحقّ لا عين العبد هو السيّد: / SB222/ أي: هويّة العبد و
حقيقته من غير نسبة العبدانيّة هو الحقّ من غير نسبة الإلهيّة و السيّدية. إلّا أنّ عين العبد
من حيث إنّه عبدٌ - أعني: مع نسبة العبوديّة - هو السيّد من حيث إنّه سيّدٌ - أي: مع نسبة
السيادة - .

(فإنّ النسب متميّزة لذاتها و ليس المنسوب إليه متميّزاً) أي: من حيث الحقيقة،

(فإنه ليس ثم سوى عينه في جميع النسب. فهو عينٌ واحدةٌ ذات نسبٍ وإضافاتٍ و صفاتٍ).

٣ فن تمام حكمة لقمان في تعليمه إبنه ما جاء به في هذه الآية من هذين الاسمين الإلهيين -: لطيفاً خبيراً - سَمَّى بهما الله - تعالى - .

٦ فلو جعل ذلك في الكون - و هو الوجود - فقال: «كان»، لكان أتم في الحكمة و أبلغ، فحكى الله قول لقمان على المعنى كما قال -: لم يزد عليه شيئاً - .

يعني: أن قوله ﴿إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ [٣١/١٦] إخبارٌ بأنه - تعالى - موصوفٌ باللفظ و الخبرة، و ذلك يدل على أنه - تعالى - كذلك في الواقع، و لا يدل على أن وجوده يقتضي ذلك.

٩ فلو أتى بالكلمة الوجودية الدالة على اتصافه بالصفتين المذكورتين في الأزل فقال: «و كان الله لطيفاً خبيراً» لكان أتم في الحكمة و أبلغ، لدلالته على أن وجوده - تعالى - كان في الأزل كذلك - لاقتضاء وجوده تلك النسبة -؛ فهو كذلك لطيفٌ خبيرٌ في الحال الواقع.

١٢ و أما العبارة المذكورة فتحتمل أن تكون كذلك في الأزل، و أن لا يكون، لكن ^{٥٦٨} الله - تعالى - حكى قول لقمان - كما قال - من غير تغيير.

و إنما قال لقمان بهذه الصيغة مع كلمة التحقيق و التأكيد، ليتمكن و يتحقق في نفس إبنه أنه في الواقع كذلك جزماً.

١٥ (و إن كان قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ من قول الله، فلما علم الله - تعالى - من لقمان أنه لو نطق متمماً لثم بهذا) أي: بما معناه في لغته معنى هذا في اللغة العربية، و ذلك من حيث التحقيق.

١٨ و العذر ما ذكرناه من أن لقمان - لفرط شفقتة و تعطفه و رأفته بابنه - قام في مقام التعليم و الإرشاد و النصيحة بهذه القرائن /SA223/ مخبراً عن الواقع إخباراً مؤكداً جازماً، ليتحقق و يتمكن في نفس إبنه مقام الإخبار عن خبرة وجود، و ^{٥٦٩} لو قال: كان الله لطيفاً خبيراً.

٢١ و هذا وإن كان كذلك فالمبالغة و الإتمام على الوجه الأول أنسب في الحكمة، فأخبر الله - تعالى - عنه صورة ما جرى الحال الواقع من غير زيادةٍ و لانقصانٍ.

(وَأَمَّا قَوْلُهُ: ﴿إِنَّ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ﴾ [٣١/١٦] لَمَنْ هِيَ لَهُ غِذَاءٌ، وَلَيْسَ إِلَّا الذَّرَّةُ الْمَذْكُورَةُ فِي قَوْلِهِ: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [٨ - ٩٩/٧]. فَهِيَ أَصْغَرُ مِتْعَدٍّ، أَي: لَوْ كَانَ أَصْغَرُ مِنْهَا لَذَكَرَهُ اللَّهُ فِي هَذِهِ
الآيَةِ، لَكُونَهُ - تَعَالَى - فِي بَيَانِ أَنْهَى دَرَجَةِ الْمُبَالَغَةِ. /MA104/

وَأَيْضاً لَأَنَّ الْحَبَّةَ مِنَ الْخَرْدَلِ أَكْبَرُ وَأَكْثَرُ مِنَ الذَّرَّةِ، فَالْمُبَالَغَةُ إِنَّمَا تَكُونُ فِي مِتْعَدٍّ أَصْغَرُ مِنْ غِذَائِهِ.

(وَالْحَبَّةُ مِنَ الْخَرْدَلِ أَصْغَرُ غِذَاءً. وَلَوْ كَانَ ثَمَّةَ أَصْغَرَ لَجَاءَ بِهِ كَمَا جَاءَ بِقَوْلِهِ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً﴾ * ثُمَّ لَمَّا عَلِمَ أَنَّهُ ثَمَّ مَا هُوَ أَصْغَرُ مِنَ الْبَعُوضَةِ قَالَ: ﴿فَمَا فَوْقَهَا﴾ [٢/٢٦] - يَعْنِي فِي الصَّغَرِ - ، وَهَذَا قَوْلُ اللَّهِ وَالَّتِي فِي «الزَّلْزَلَةِ» قَوْلُ اللَّهِ أَيْضاً، فَاعْلَمْ ذَلِكَ!).

«فَمَا فَوْقَ الْبَعُوضَةِ» فِي الصَّغَرِ: الذَّرَّةُ.
وَتَمَّ لَطِيفَةٌ أُخْرَى!، وَذَلِكَ: أَنَّ الذَّرَّةَ مَعَ صَغَرِهَا أَخْفَ فِي الْوِزْنِ أَيْضاً - لَكُونِهَا حَيَوَانًا - إِذَا الْحَيُّ أَخْفَ مِنَ الْمَوَاتِ؛ فَالْمَعْنَى: «إِنَّ الْعَمَلَ إِذَا كَانَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي الصَّغَرِ وَالْخَفَّةِ فَلَا يَبْدُ مِنْ رُؤْيَةِ الْجَزَاءِ».

(فَنَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - مَا اقْتَصَرَ عَلَى وَزْنِ الذَّرَّةِ وَتَمَّ مَا هُوَ أَصْغَرُ مِنْهَا، فَإِنَّهُ جَاءَ بِذَلِكَ عَلَى الْمُبَالَغَةِ؛ وَاللَّهُ أَعْلَمُ!
وَأَمَّا تَصْغِيرُهُ اسْمَ ابْنِهِ فَتَصْغِيرُ رَحْمَةٍ، فَلِهَذَا وَصَّاهُ بِمَا فِيهِ سَعَادَتُهُ إِذَا عَمِلَ بِذَلِكَ ٥٧٠.

وَأَمَّا حِكْمَةُ وَصِيَّتِهِ فِي نَهْيِهِ إِيَّاهُ أَنْ ﴿لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ﴾ * ف﴿إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [٣١/١٣] وَالْمُظْلُومُ الْمَقَامُ - أَي: الْمَحَلُّ الَّذِي أَثْبَتَ فِيهِ الْإِنْقِسَامُ - (حَيْثُ نَعْتَهُ بِالْإِنْقِسَامِ وَهُوَ عَيْنٌ وَاحِدَةٌ، فَإِنَّهُ لَا يَشْرِكُ /SB223/ مَعَهُ إِلَّا عَيْنُهُ.

- و هذا غاية الجهل! و سبب ذلك أن الشخص الذي لا معرفة له بالأمر - على ما هو عليه - و لا بحقيقة الشيء، إذا اختلفت عليه الصور في العين الواحدة - و هو لا يعرف أن ذلك الاختلاف في عين واحدة - جعل الصورة مشاركة للأخرى في ذلك المقام، فجعل لكل صورة جزءاً من ذلك المقام، و معلوم في الشريك أن الأمر الذي يخصه مما وقعت فيه المشاركة ليس عين الآخر الذي شاركه، إذ هو الآخر. فإذا ما تمّ شريك على الحقيقة، فإن كل واحدٍ على حظه مما قيل فيه إن بينهما مشاركة فيه.
- و سبب ذلك الشركة المشاعة، و إن كانت مشاعة فإن التصريف من أحدهما يزيل الإشاعة، ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾. هذا روح المسألة!).
- إنما هو روح المسألة لأن الشركة بين الصور الإلهية متوهمّة عند أهل الحجاب، فإن الصور الإلهية و الأسماء واحدة بالذات، و الدعوة إنما هي للذات في الصورة الرحمانية أو الصورة الإلهية أو فيها معاً، أو في أي صورة شاء من الصور الأسماوية، فإن الداعي للـ «رحمن» يختص من وجه، فلا شركة.
- و كذلك المختص بدعوة «الله».
- فهذه في المحجوب بالصورة، فإنه لا شركة في مدعوه أيضاً مع احتجابه. فكيف لصاحب الشهود؟!، فإنه يختص بدعوته الذات الأحديّة. فلا شركة في مدعوه، لأحديته عنده في جميع الصور كما هو عليه.
- و لذلك علل الإجازة في دعوة أحدهما على السواء بقوله: ﴿فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [١٧/١١٠] أي: الدعوة إنما هي لهوية الأحديّة العينية الجمعية بين صور الأسماء الحسنى، و المسمّى ليس إلا واحداً، فلا شركة أصلاً.
- و الفاظ الكتاب ظاهرة.

(فصل حكمة إمامية في كلمة هارونية)

- ٩ إنما خَصَّت «الكلمة الهارونية» بـ: «الحكمة الإمامية»، لأنَّ هارون - عليه السَّلام - كان إمام أئمة الأَحبار، وقد استخلفه موسى على قومه - في قوله: ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَ أَصْلِحْ﴾ [٧/١٤١] -؛
- ١٢ والإمامة لقبٌ من ألقاب الخلافة، وقد صرَّح هارون بذلك في قوله: /SA224/ ﴿اتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي﴾ [٢٠/٩٠]؛
- ١٥ وقد بقيت الإمامة في نسله إلى الآن، وهي الخلافة المقيَّدة - أي: الإمامة بالوساطة - كما كانت لخلفاء رسول الله - صَلَّى الله عليه و سلَّم - . وله الإمامة المطلقة لكونه نبياً مبعوثاً بالسيف كإمامة المهديّ - عليه السَّلام - .
- والمراد بـ «المطلقة»: التي لا واسطة بين صاحبها وبين الله.
- ١٨ وله رتبة التقدّم و التحكّم في الوجود، ولو لم يكن كذلك لما صرَّح بوجوب /MB104/ اتّباعه و طاعته في قوله: ﴿اتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي﴾ [٢٠/٩٠]، وهي التي قال فيها لخليله ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [٢/١٢٤]؛ فله الإمامة المطلقة والمقيَّدة.

(اعلم! أنَّ وجود هارون - عليه السَّلام - كان من حضرة الرحمت بقوله: ﴿وَ

وَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا ﴿١﴾ - يعني: لموسى عليه السلام - ﴿أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا﴾ [١٩/٥٠]، فكانت نبوته من حضرة الرحمة، فإنه أكبر من موسى سنًا و كان موسى أكبر منه نبوةً. ٣

و لما كانت نبوة هارون من حضرة الرحمة لذلك قال لأخيه موسى - عليه السلام - : ﴿يَا بَنَ أُمِّ﴾، فداده بـ «أمه» لا بأبيه - إذ كانت ^{٥٧١} الرحمة للأم دون الأب أوفر في الحكم! و لو لاتبك الرحمة ما صبرت) - أي: الأم - (على مباشرة التربية - . ٦

ثم قال: ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي وَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ﴾ [٢٠/٩٤]، فهذا كله نفس من أنفاس الرحمة. ٩

و سبب ذلك عدم التثبت في النظر فيما كان في يديه من الألواح التي ألقاها من يديه، فلو نظر فيها - نظر تثبت - لوجد فيها الهدى و الرحمة.

«فألهدى» - أي: فوجد الهدى - (بيان ما وقع من الأمر الذي أغضبه مما هو هارون بريء منه) و كان الله قد أعلمه قبل ذلك بالأمر بقوله: ﴿فَإِنَّا فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ﴾ [٢٠/٨٥]؛ ١٢

(و «الرحمة» بأخيه) أي: و وجد الرحمة بأخيه، /SB224/ (فكان لا يأخذ بلحيته برأى من قومه مع كبره و أنه أسنّ منه. فكان ذلك من هارون شفقة على موسى، لأن نبوة هارون من رحمة الله، فلا يصدر منه إلا مثل هذا. ١٥

ثم قال هارون لموسى - عليه السلام - : ﴿إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [٢٠/٩٤] فتجعلني سبباً في تفريقهم، فإن عبادة العجل فرقت بينهم، فكان منهم من عبده - أتباعاً للسامري و تقليداً له - ، و منهم من توقف عن عبادته حتى يرجع موسى إليهم فيسألونه في ذلك. ١٨

فخشي هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم إليه. فكان موسى أعلم بالأمر من هارون، لأنه علم ما عبده أصحاب العجل لعلمه ٢١

بأنّ الله قد قضى أن لا يُعبَد إلاّ إيّاه، و ما حكم الله بشيءٍ إلاّ وقع.

فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في انكاره و عدم اتّساعه؛ فإنّ العارف من يرى الحقّ في كلّ شيءٍ، بل يراه عين كلّ شيءٍ! فكان موسى يربّي هارون تربية علم و إن كان أصغر منه في السنّ). أي: يربّيه تربية ربّانيّة متعيّنة لهارون في مادّة موسى - عليه السّلام -، لأنّ التربية لا تكون حقيقةً إلاّ من الربّ. فكما كان يربّي موسى في مادّة هارون - بأن جعله من رحمته له نبياً يكمل نبوّته و شدّ به أزره - كان يربّي هارون في مادّة موسى بأن عتب عليه و أخذ بلحيته و رأسه ليتنبّه على أسرار ما وقع من عبادة العجل و يطّلع على ما تقرّر موسى بعلمه من سرّ ذلك.

و كان الله في تربية موسى و هارون من حيث لا يشعر بذلك إلاّ من شاء الله، فإنّ جميع الأفعال التي يجري الله على أيدي عباده صور أحكام حقائقهم و حكم لا يعلمها إلاّ الله و من أطلعه عليها.

فوقوع العتب و عدم الثبّت و إلقاء الألواح من موسى و أخذه بلحية هارون -: أمرٌ قويٌّ غير متوقّع /SA225/ من مثله في مثل أخيه الذي هو أكبر منه سنّاً - إنّما كان لتنبيهه على ما ذكر من السرّ و تربيته من حيث لا يشعران بذلك إلاّ آخر الأمر، فإنّهما من المعصومين الذين لا يجري الله على أيديهم إلاّ ما هو الحكمة و الطاعة و يزيد به العلم و المعرفة؛ هذا بالنسبة إلى أخيه.

و أمّا بالنسبة إلى قومه، فهو أنّ موسى - عليه السّلام - كان في مبالغته في عتب أخيه يرى قومه أنّ عبادة ما يسمّى «غيراً» و «سوى» عند أهل /MA105/ الحجاب و تعيّن جزئياً في شهود أهل الكشف جهلٌ و كفرٌ.

أمّا كونه جهلاً: فلأنّ المعبود ليس محصوراً في صورة، بل هو ما في الصور كلّها من الحقّ، لأنّ العبادة لا يستحقّها إلاّ الله الذي هو عين الكلّ و له هويّة جميع الصور؛ و أمّا كونه كفراً: فلكونه سترّاً بالتعيّن على الحقّ المتعيّن.

ففعل ذلك ربّ موسى في مادّته ليتنبّهوا على ما قد كان حذرهم من قبل حين قالوا له:

﴿يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ ءِلَهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [٧/١٣٨]. يعني: أن حقيقة الأمر يقتضي أن العبادة مطلقاً لا تكون إلا للرب المطلق - كما قال تعالى: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾ [٦/١٠٢]، وقال: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ [٦/٣] -؛ والإله المجعول ليس له الخلق فلا يستحق عبادة المخلوق إياه، ولا علم له بما يسرون وما يعلنون.

و لعلمه - عليه السلام - بجهلهم أقبل بالعتب على هارون - فإنه كان في تربيته قولاً و فعلاً - ليعلمه من حيث ولايته ونبوته بما هو الأمر عليه، علماً بذلك في تلك الحالة، إذ لم يعلموا إلا بعد وقوع ما وقع.

فلما نبه هارون /SB225/ بالحقيقة المذكورة و تحقق هو بما وقع منه ظاهراً و باطناً، أعرض عن قومه بعد ما أراهم و أعلمهم بخطئهم إلى السامري ليتيقظوا، و ذلك أبلغ في الغرض.

(و لذلك لما قال له هارون ما قال، رجع إلى السامري فقال له: ﴿فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ﴾؟! [٢٠/٩٥]؛ يعني: فيما صنعت من عدوك إلى صورة العجل على الاختصاص و صنعك هذا الشبح من حلي القوم حتى أخذت بقلوبهم من أجل أموالهم، - فإن عيسى يقول لبني إسرائيل: «يا بني إسرائيل! قلب كل إنسان حيث ماله!، فاجعلوا أموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء» [٣١٩]؛ و ما سمى «المال» مالاً إلا لكونه بالذات يميل القلوب إليه بالعبادة، فهو المقصود الأعظم المعظم في القلوب لما فيها من الافتقار إليه - .

و ليس للصور بقاء، فلا بد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه. فغلبت عليه الغيرة) - أي: الإلهية - (فحرقه، ثم نسف رماد تلك الصورة في اليم نسفاً و قال له: ﴿انْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ﴾ [٢٠/٩٧]، فسماه إلهاً بطريق التنبيه للتعليم لما علم أنه بعض المجالي الإلهية، ﴿لَنُحَرِّقَنَّهُ﴾ فإن حيوانية الإنسان لها التصرف في حيوانية الحيوان لكون الله سخرها للإنسان. و لاسيما و أصله ليس من حيوان، فكان أعظم في

التسخير، لأنّ غير الحيوان ما له إرادة، بل هو بحكم من يتصرّف فيه من غير إباطه).

اعلم! أنّ الأنبياء - كلّهم - صور الحقائق الإلهيّة النورانيّة الروحانيّة، و الفراعنة صور

الحقائق النفسانيّة الظلمانيّة، و لهذا كانت العداوة و المخالفة بين الرسل و الفراعنة لازمة - كما
بين العقل و الهوى و بين الروح و الشيطان -./SA226/

لكنهم مختلفون في التعيّينات الإنسانيّة لاختلاف أحكام الأسماء الإلهيّة فيهم، و ذلك

لاختلاف القوابل بحسب الأمزجة و الاعتدالات الإنسانيّة. و لهذا اختلفت صورهم في
الأشكال و الهيئات و التعيّينات الشخصيّة، و نفوسهم في الأخلاق و الغرائز و الأذواق، و
أرواحهم في العلوم و المشاهدات و المشارب و التجلّيات، مع اتّحادهم في الوجهة و المعارف
الحقانيّة و التوحيد و أصول الدين القيم.

فإنهم في ذلك كنفسٍ واحدةٍ على آلٍّ واحدٍ لربٍّ واحدٍ^{٥٧٢} هو ربّ الأرباب، فالحقّ

الواحد يتجلّى لكلّ واحدٍ منهم على صورة الاسم الغالب عليه./MB105/

و لهذا كان الغالب على موسى أحكام القهر و شهود التجلّي النوريّ له في صورة النار، و
كانت علومه فرقانيّة؛

و الغالب على نبيّنا -: محمّد صلى الله عليه و سلّم - أحكام المحبة و شهود التجلّي في

صورة النور، و كانت علومه قرآنيّة.

و لما كان التجلّي الإلهيّ في حقّ موسى - عليه السّلام - في صورة القهر و السلطنة و

الجلال، سلّط النار على صورة العجل - الذي جعله السامريّ إلهاً لمن عبدها - حتّى أحرقه و

فرّقها و برّد أجزائها، كما أنّ التجلّي الإلهيّ يفرّق كل من تجلّى له، فإنّ المحدث لا يبقى عند
ظهور القديم، بل يضمحلّ و يتلاشى.

فأراهم في نفس رماد العجل و حراقته صورة [فناء^{٥٧٣}] المحدث عند تجلّي الربّ القديم،

و في إحراقه صورة إحراق سبحات وجهه - تعالى - ما انتهى إليه بصره من خلقه.

(و أمّا الحيوان فهو ذو إرادةٍ و غرضٍ، فقد يقع منه الإبادة في بعض التصريف؛

فإنّ كان فيه قوّة إظهار ذلك ظهر منه الجموح لما يريده منه الإنسان، و إن لم يكن له

هذه القوة أو صادف غرض الحيوان) /SB226/ - أي: وجد عند المسخر الذي يريد تسخيرَه في أمر حيواني غرضاً من أغراض الحيوان، كما كَوَّلَ أو مشروبٍ أو ما يتوسَّل به إليه^{٥٧٤} من أجرة - (انقاد مذللاً لما يريدُه منه؛

كما ينقاد مثله لأمرٍ فيما رفعه الله به من أجل المال الذي يرجوه منه، المعبر عنه في بعض الأحوال بالأجرة في قوله: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ [٤٣/٣٢].

فما يسخر له من هو مثله إلا من حيوانيته، لا من إنسانيته، فإن المثليين ضدان) من حيث إنهما لا يجتمعان.

(فيسخره الأرفع في المنزلة بالمال أو بالجاه بإنسانيته، ويتسخر له ذلك الآخر - إما خوفاً أو طمعاً - من حيوانيته لا من إنسانيته، فما تسخر له من هو مثله.

ألا ترى ما بين البهائم من التحريش لأنها أمثال؟!، فالمثلان ضدان؛ ولذلك قال: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾، فما هو معه في درجته، فوق التسخير من أجل الدرجات.

والتسخير على قسمين:

تسخيرٌ مرادٌ للمسخر - اسم فاعلٍ - قاهر^{٥٧٥} في تسخيرَه لهذا الشخص المسخر - كتسخير^{٥٧٦} السيّد لعبده وإن كان مثله في الإنسانيّة، وتسخير السلطان لرعاياه وإن كانوا أمثالاً له في الإنسانيّة، فسخرهم بالدرجة -؛

والقسم الآخر: تسخيرٌ بالحال، كتسخير الرعايا للملك القائم بأمرهم^{٥٧٧} في الذب عنهم و حمايتهم و قتال من عاداهم و حفظ أموالهم و أنفسهم عليهم، و هذا - كله - تسخيرٌ بالحال من الرعايا يسخرون في ذلك مليكهم. ويسمى على الحقيقة «تسخير المرتبة»، فالمرتبة حكمت عليه بذلك.

فمن الملوك من سعى لنفسه؛ ومنهم من عرف الأمر، فعلم أنه بالمرتبة في تسخير رعاياه، فعلم قدرهم و حقهم، فأجره الله على ذلك أجر العلماء بالأمر /SA227/ على

ما هو عليه؛ وأجر مثل هذا يكون على الله في كون الله في شؤون عباده.

فالعالم - كله - يسخر بالحال من لا يمكن أن يطلق عليه أنه مسخر؛ قال - تعالى - :

٣

﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [٥٥/٢٩].

و الظاهر أنّ تسخير موسى لقومه كان بمرتبة النبوة، و لهذا كان يعلم حقهم و يراعيهم

رعاية الراعي لغنمه.

٦

فكلّما عاث فيهم ذنبٌ - كالسامريّ - قاتله و قابله^{٥٧٨} و رماه باللامساس و تحريق

العجل، و شدّد على خليفته مخافة المخالفة.

فكما سخرهم في مراد الله بما عنده من الله - : من النبوة و السلطنة - ، سخره بالحال على

٩

أن يسعى عند الله في مصالحهم /MA106/ الدينيّة و الدنيويّة - عرفوا ذلك أو لم يعرفوا!، و ما

يعرفه إلّا العارفون: العلماء المحقّقون - .

(فكان عدم قوّة إرداع هارون بالفعل أن ينفذ في أصحاب العجل بالتسليط على

١٢

العجل - كما سلّط موسى عليه - حكمةً من الله ظاهرةً في الوجود ليعبد في كلّ صورة.

و إن ذهبت تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت إلّا بعد ما تلبّست عند عابدها

بالألوهيّة، و لهذا ما بقي نوعٌ من الأنواع إلّا و عبد - إمّا عبادة تألّية، و إمّا عبادة

١٥

تسخيرٍ - .

ولا بدّ من ذلك لمن عقل!).

يعني: أنّ الحقّ المعبود المطلق الذي أمر أن لا يُعبد إلّا إيّاه، لماّ ظهر بنور الوجود في كلّ نوعٍ

١٨

من الأنواع - بل في كلّ شخصٍ - ، لزم أن يُعبد في تلك الصورة إمّا عبادةً عبدٍ لإلهه، و إمّا

عبادة تسخيرٍ - كما عبدت عبدة الأصنام الحجر و الشجر و الشمس و القمر - ، لكون الإلهيّة

ذاتيةً للوجود الحقّ.

٢١

و عبادة التسخير ليس لها اسم العبادة عرفاً، لأنّها مخصوصةٌ بمن تألّه، لكن العبوديّة

متحقّقةٌ في القسمين؛ فإنّك عبدٌ لمن ظهر عليك سلطانه.

(و ما عبد شيءٌ /SB227/ من العالم إلّا بعد التلبّس بالرفعة عند العابد و الظهور

بالدرجة في قلبه، ولذلك يسمّى الحقّ لنا بـ: «رفيع الدرجات»، ولم يقل رفيع الدرجة. فكثّر الدرجات في عينٍ واحدةٍ، فإنّه قضى ألاّ نعبد إلاّ إياه في درجاتٍ كثيرةٍ مختلفةٍ أعطت كلّ درجٍ مجلىً إلهياً عبد فيها.

٣

و أعظم مجلىً عبد فيه و أعلاه «الهوى»، كما قال: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾؟ [٢٥/٤٣]. فهو أعظم معبودٍ، فإنّه لا يعبد شيء إلاّ به ولا يعبد هو إلاّ بذاته، وفيه أقول:

٦

وَحَقُّ أَلْهَوَى أَنْ أَلْهَوَى سَبَبُ أَلْهَوَى وَ لَوْلَا أَلْهَوَى فِي أَلْقَلْبِ مَا عَبْدَ أَلْهَوَى
يعني: إنّ كلتا العبوديّتين -: عبوديّة التألّه و عبوديّة التسخير - لا تكون من العابد - لأيّ معبودٍ كان - إلاّ لهواه، فما عبد إلاّ الهوى، فهو الصنم و الحبّ و الطاغوت الحقيقيّ لمن يرى غير الحقّ في الوجود.

٩

و أمّا عند العارف فهو أعظم مجلىً عبد فيه، و هو باطنٌ أبداً لا يظهر بالعين إلاّ في الأصنام. و كليات مراتبه بعدد الأنواع المعبودة - كما ذكر بعضها في الفصّ النوحى -.

١٢

و أمّا البيت فعناه: أنّه أقسم بحقّ العشق الأحديّ - الذي هو حبّ الحقّ ذاته - أنّه سبب الهوى الجزئيّ الظاهر في كلّ متعيّن بتنزلاته في صور التعيّنات؛ و لولا الهوى - أي: الحبّ الباطن المعنويّ في القلب - ما عبد الهوى الظاهر في النفس، لأنّه عينه تنزّل عن التعيّن القلبيّ إلى التعيّن النفسيّ مع أحديّة عينه في الكلّ^{٥٧٩}.

١٥

(ألا ترى علم الله بالأشياء - ما أكمله! - كيف تمّ في حقّ من عبد هواه و اتّخذه^{٥٨٠} إلهاً؟!، فقال: ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾! [٤٥/٢٣] و «الضلالة»: الحيرة.

١٨

و ذلك أنّه لما رأى هذا العابد ما عبد إلاّ هواه بانقياده لطاعته فيما يأمره به من عبادة من عبده من الأشخاص، حتّى أنّ عبادته لله - تعالى - كانت عن هوى - أيضاً -، لأنّه لو لم يقع له في ذلك الجناح المقدّس هوى - وهو الإرادة بمحبّة - ما عبد الله و لا أثره على غيره).

٢١

أي: كيف تمّ العلم في حقّ من عبد هواه حيث نكره - تنكير تعظيم -، أي: على علمٍ

كاملٍ لا يبلغ كنهه. وذلك أنَّ أصل الهوى هو الحبِّ اللّازم لشهوده - تعالى - ذاته بذاته، فإنّه - تعالى - أقوى الأشياء إدراكاً /SA228/ لآتمّ الأشياء كمالاً. ولامدرك أوفق للمدرك من ذاته، فذاته أحبّ الأشياء إليه.

٣

بل الحبّ عين الحبِّ، و حقيقته ليس إلّا حبّه لذاته، وهو العشق الحقيقيّ و ما عداه رشة من ذلك البحر و لمعة من ذلك النور. /MB106/ فلاميل في شيءٍ إلى شيءٍ إلّا وهو جزئيٌّ من جزئيات ذلك الحبِّ ^{٥٨١}، فلامحبّ إلّا وهو يحبّ نفسه في محبوبه - أيّ محبوبٍ كان -؛ لأنّ المحبة لازمة للوحدة الحقيقية.

٦

فبسرّيان الوحدة في الوجود تسري المحبة فيه.

٩

لكنّها تختلف بحسب كثرة التعيّينات المتوسطة بينها و بين الأوّل و قلّتها، فكلّما كانت الوسائط أكثر ^{٥٨٢} كان أحكام الوجوب فيها أخفى و أحكام الإمكان أظهر، و بالعكس. و يتبنّى على ذلك المذمّة و المحمّدة بحسب تنوّع أنواعها، و تختلف أسماؤها في مراتبها - كما يتّناها في «رسالة المحبة» [٣٢٠] -.

١٢

فالحاصل: أنّ كلّ هوىٍّ كان أقرب إلى الحبِّ الكلّيّ الأوّل - بقلة الوسائط و التعيّينات - كان أحمد و أشرف و أقوى في نفسه و أظهر، و صاحبه أعلى مقاماً و أرفع رتبةً و أكثر تجرّداً و أشرف ذاتاً و أقرب إلى الحقّ - تعالى -، و كلّما كان الحبّ أبعد من الحبِّ الكلّيّ المطلق - بكثرة الوسائط و التعيّينات - كان أخسّ و أذمّ و أضعف في نفسه و أخفى، و صاحبه أدنى رتبةً و أكثر تقيّداً و احتجاباً و أخسّ وجوداً و أبعد من الله - تعالى -.

١٨

و الحقيقة من حيث هي هي واحدة، فمن علم حقيقة الهوى كان على علمٍ عظيمٍ، و قد حيرّه الله حيث وجده في الحقيقة محموداً غاية الحمد، و مع التغشّي بغواشي التعيّينات مذموماً غاية الذمّ، فتحرّر بين كونه حقّاً و بين كونه باطلاً. و الحقّ مطّلع على /SB228/ أنّه

٢١

لا يُعبد في الجهة العليا و السفلى بهواه ^{٥٨٣} إلّا إيّاه، إذ ليس في الوجود شيءٌ إلّا هو عين الحقّ؛ ألا ترى إلى قوله: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ﴾ [٦/٣]؟!، و قوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [٤٣/٨٤]؟!، و قوله - عليه الصّلاة و السّلام -: «لو دُلّي

أحدكم حبلة لهبط على الله» [٣٢١]؟!.

فكل ما عبده عابد في أحد الجهتين لا يعبد إلا بهواه، إذ هو الذي يأمره بعبادة ما يعبد. فلا يطيع في الحقيقة إلا هواه حتى أن الحق المطلق لم يعبد إلا بالهوى.

٣

إلا أنه يسمّى باسمٍ أشرف كـ «الإرادة»، وهي محبة ما - إمّا محبة النجاة و الدرجات، أو كمال النفس، أو محبة صفات الله تعالى، أو محبة ذاته تعالى و تقدّس - ؛ و لذلك نكر المحبة فقال: «و هو الإرادة بمحبّة»، إذ لو لم يكن له نوعٌ من أنواع المحبة «ما عبد الله - تعالى - و لا أثره على غيره».

٦

(و كذلك كلّ من عبد صورةً ما من صور العالم و اتخذها إلهاً ما اتخذها إلا بالهوى، فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه).

٩

و لذلك أطلق بعض المحقّقين من المتأخّرين - «كالعراقي» [٣٢٢] و غيره - اسم «العشق» على الحقّ - تعالى - [٣٢٣] نظراً إلى الحقيقة، فإنّ العشق و العاشق و المعشوق ثمة ليس في الحقيقة إلا واحداً لافرق إلا بالاعتبار - كالعلم و العالم و المعلوم - .

١٢

و إذ^{٥٨٤} قد تقرّر قاعدة التوحيد الحقيقيّ فلأمشاحة في الألفاظ!.

(ثمّ رأى المعبودات تتنوّع في العابدين، فكلّ عابد أمرٍ ما يكفر من يعبد سواه، و الذي عنده أدنى تنبّه يحار لاتّحاد الهوى، بل لأحدية الهوى - كما ذكر - ، فإنّه عينٌ واحدة في كلّ عابد. فأضله الله - أي: حيره - على علم بأنّ كلّ عابدٍ ما عبد إلا و لا استعبده إلا هواه، سواءً صادف الأمر^{٥٨٥} المشروع /SA229/ هواه، لم يصادف). أو

١٥

قوله: «فأضله الله» جواب «لما» في قوله: «و ذلك أنّه لما رأى هذا العابد»، و فاعل «رأى»

١٨

ضمير اسم «إنّ» في «أنّه»، و هو يرجع إلى «من عبد هواه و اتخذها إلهاً» مع كونه على علم بليغ. و قوله: «ثمّ رأى المعبودات تتنوّع» عطف على «رأى» في «لما رأى»؛ و فيه إشارة إلى

٢١

منشأ حيرته و تعليل لها مع كمال علمه. و «الفاء» في جواب «لما» لطول الكلام، و توسط^{٥٨٦}

التعليل بين الشرط و الجزاء - كما مرّ في أوّل الكتاب في قوله «فاقتضى» [٣٢٤] - .

و المعنى: أنّه لما رأى هذا العابد و /MA107/ ذلك العابد و كلّ عابدٍ حتى عابد الحقّ -

تعالى - وكذا كل من عبد صورةً ما من صور العالم لا يعبد كل منهم إلا هواه، ثم رأى تنوع
المعبودات و تناكر العباد بحيث يكفر كل عابد من يعبد سوى معبوده - مع أحدية الهوى في
الحقيقة عند من له أدنى تنبيه - حيره الله لضيق ذرعه و صعوبة فرقه بين الحق و الباطل و
المشروع و غير المشروع.

(و العارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يُعبد فيه)، لأن الوجود الحق هو
الذي ظهر في الكل و في كل واحد؛

(و لذلك سموه كلهم «إلهاً» مع اسمه الخاص بجبر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو
كوكب أو ملك، هذا اسم الشخصية فيه) بحسب الماهية المتعينة بالتعين النوعي ثم
بالتعين الشخصي.

(و الألوهة مرتبة تخيل العابد له أنها مرتبة معبوده، و هي على الحقيقة مجلى الحق
لبصر هذا العابد الخاص المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص).

يعنى: أن الألوهة في كل معبود هي مرتبة رفيعة تخيل عابده أنها مرتبة معبوده، و هي في
الحقيقة كونه مجلى الحق لبصر هذا العابد المعتكف /SB229/ على هذا المعبود، فاحتجب
العابد - بحكم تعيينه بتعين المجلى الخاص - عن وجه الحق المتعين به. و ذلك لجزئية هوى نفسه
و تعيينه بالشخص و النوع، إذ لو انطلق عن قيد التعيين لشاهد وجه الحق في الكل، فكان
الشاهد و المشهود حقاً يحب الحق بحب الحق.

(و لهذا قال بعض من لم يعرف مقاله - جهالة! -: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ
زُلْفَى﴾ [٣٩/٣] مع تسميتهم إياهم «آلهة»).

أي: و لأن المعبود الخاص مجلى الحق لبصر هذا العابد المحجوب بتعين معبوده الذي هو
المجلى المختص، قال بعض من لم يعرف مقاله لغاية جهله: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ
زُلْفَى﴾؛ فإنهم أثبتوا وحدة الله المقرب إليه مع تسميتهم معبوداتهم آلهة، و لم يشعروا أنه إذا
كان فيهم معنى الألوهية كانوا عين الله و حقيقته، فما معنى التوسل بهم في التقريب!؟

و لم يشعروا أن الوسيلة إلى الإله ليس بإله، فكأنهم بالفطرة عرفوا معنى الألوهية فيهم و

احتجبوا بالتعيينات، فوقفوا مع صورة الكثرة؛

(كما قالوا: ﴿أَجْعَلِ الْأَلْهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ﴾ [٣٨/٥]، فما أنكروه بل تعجبوا من ذلك. فإنهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة الألوهية لها، فجاء الرسول ودعاهم إلى إله واحد يُعرف ولا يُشهد).

أي: ما أنكروا الإله، بل تعجبوا من التوحيد لوقوفهم مع كثرة الصور الإمكانية ونسبة الألوهية إليها، فاعترضهم الرسول ودعاهم إلى إله واحد يُعرف من قولهم ولا يُشهد. (بشهادتهم أنهم أثبتوه عندهم واعتقدوه في قولهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [٣٩/٣]، فهو معروف عندهم غير مشهود، (لعلمهم بأن تلك الصور) - أي: المشهودة - (حجارة) ليست من الألوهية في شيء.

(و لذلك قامت الحجة عليهم بقوله: ﴿قُلْ سَمُّوهُمْ﴾ [١٣/٣٣] فما يسمّونهم إلا بما يعلمون أن تلك الأسماء لهم حقيقة) /SA230/ - كحجرٍ و خشبٍ و كوكبٍ وأمثالها - . (و أمّا العارفون بالأمر على ما هو عليه فيظهرون بصورة الإنكار لما عبد من الصور، لأنّ مرتبتهم في العلم تعطيتهم أن يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول الذي آمنوا به عليهم الذي به سمّوا «مؤمنين»).

إنما اعطيتهم مرتبتهم في العلم أن يكونوا بحكم الوقت، لأنهم علموا أن الوقت مجلّي عظيم من مجالي الحق يتجلّى في كلّ وقتٍ ببعض صفاته. ولهذا كان الدهر اسماً من أسمائه - تعالى -، وقال - عليه الصّلاة و السّلام - : «لا تسبّوا الدهر، فإنّ الله هو الدهر» [٣٢٥]. فيغلب على الناس في كلّ وقتٍ حكم الوصف الذي يتجلّى الله /MB107/ به في ذلك الوقت.

و الرسول الذي بُعث فيه هو المظهر الأعظم لكمال ذلك الوصف، فيدعو الخلق إلى الحق المتجلّى فيه، فطاعته طاعة الحق - لقوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [٤/٨٠] -، فلذلك وجب الإيمان به و طاعته.

فالعارفون هم الذين يعرفونه و يحبّونه أحبّ من أنفسهم و يتبعونه حقّ الاتّباع.

(فهم عباد الوقت)، لأنَّ الوقت هو الدهر الحاضر الَّذي قال فيه: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ». فهم في الحقيقة عباد الحقَّ يتقلَّبون مع تجلَّياته في الأوقات التي هي أجزاء الدهر المستمرِّ، مطيعين له دائماً بحكم أوامره و نواهيه حقيقةً طوعاً و شهوداً.

كمن تحوَّل إلى القبلة في أثناء الصلاة عند تحوُّل الرسول [٣٢٦] - من غير أمرٍ ظاهرٍ -، لشهوده تحوُّل الحقِّ في تجلِّيه؛

(مع علمهم بأنَّهم ما عبدوا من تلك الصور أعيانها) - متعلِّق بقوله: «فيظهِرون بصورة الإنكار» -، أي: ينكرون ما عبد من الصور متابعَةً للرسول مع علمهم بأنَّهم ما عبدوها.

(وإنَّما عبدوا الله فيها بحكم سلطان /SB230/ التجلِّي الَّذي عرفوه منهم) أي: من عابدي الصور وإن لم يشعروا بذلك و جهلوه.

و «الباء» في «بحكم» يتعلَّق بقوله: «مع علمهم»، و معناها السببيَّة. أي: علموا ذلك بسبب حكم سلطان التجلِّي الَّذي عرفوه.

(و جهله المنكر الَّذي لا علم له بما تجلَّى، و يستره العارف المكمل من نبي و رسول و وارث عنهم. فأمرهم بالانتزاح عن تلك الصورة لما انتزح عنها رسول الوقت اتِّباعاً للرسول طمعاً في محبة الله إياهم بقوله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [٣/٣١]).

إنَّما ستره العارف المكمل تعظيماً و إجلالاً و تنزيهاً له عمّا هو مبلغ علمهم من التعيّن و التشبّه، و تكميلاً لمن استعدّ من الأمم بالتطريق له من التقييد إلى الإطلاق و من المحسوس إلى المعقول. فأمرهم بالانتزاح عن تلك الصور الجزئيَّة ليهتدوا إلى المعنى المطلق الَّذي هو الكلِّي الطبيعيّ، فيجمعوا بين الإطلاق و التقييد، و يتوصّلوا بتوسُّط التخيل و التعقل إلى محض الشهود و التجلِّي - إن شاء الله! -.

و ذلك من العرفاء بصحّة متابعتهم للرسول في العلم إذا قرن بالعمل المزكّي للنفوس المصنّي للقلوب، فيكمل الناس بالإقتداء بهم. و هم بصحّة المتابعة - ظاهراً و باطناً، علماً و

عملاً و خلقاً^{٥٨٧} و حالاً - ناسبوا رسولهم فاحتفظوا من ولايته بقدر استعداداتهم، فينالوا من محبة الله إياهم ببركة متابعة حبيب الله و شفاعته و إمداده إياهم.

٣ (فدعا إلى إله يصمد إليه) و هو الوجود الحق المطلق الذي يستند إليه كل وجود خاص (و يعلم من حيث الجملة و لا يشهد و لا تدركه الأبصار) أي: يعلم^{٥٨٨} من حيث الإطلاق و الإجمال و لا يشهد من حيث التقييد و التفصيل، SA231/ إذ لا بد في الشهود من تجلٍ و مجلى و متجلٍ، و كذا الإبصار.

٦ (بل هو يدرك الأبصار للطفه و سريانه في أعيان الأشياء، فلا تدركه الأبصار كما أنها لا تدركه أرواحها المدبرة أشباحها و صورها الظاهرة). الضمير في «أنها» ضمير القصة، كقوله: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ﴾ [٢٢/٤٦]. و إضافة «الأرواح» إلى ضمير «الأبصار» ملابسة.

و إنما لا تدركه الأبصار، لأن إدراكها مخصوص ببعض الظواهر، فلا تدرك الحقائق و كل ما تحت الاسم الباطن؛ ١٢

و إنما لا تدركه الأرواح، لأن إدراكها مخصوص بالبواطن، فلا تدرك ما تحت الاسم «الظاهر» من أسمائه و صفاته. و لا يجمع بين الظاهر و الباطن و التقييد و الإطلاق و اللاتقييد و الإطلاق إلا التجلي الشهودي. ١٥

(فهو اللطيف) عن إدراك /MA108/ الأبصار و البصائر (الخبير) بالبواطن و الظواهر. (و الخبرة ذوق و الذوق تجلٍ، و التجلي في الصور. فلا بد منها و لا بد منه، فلا بد أن يعبد من رآه بهواه إن فهمت!. ١٨ - و على الله قصد السبيل! -).

الذوق إنما يكون بقوى وجدانية و ذلك إنما يكون بالتجلي في الصور، فمن رآه متجلياً في أي صورة كانت مال إليه. و الهوى في العرف ليس إلا ميلاً نفسياً، فلا شهود إلا بالتجلي، و لا تجلي إلا في صورة، فلا عبادة له شهودية إلا بميل تام نفسي، لأن الصورة لا بد لها من ميل إلى ما يوافقها، و هو «الهوى».

(فَصْ حَكْمَةِ عَلَوِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ مُوسَوِيَّةٍ)

- ٩ إِنَّمَا خَصَّتْ «الكلمة الموسوية» بـ: «الحكمة العلوية»، لعلّوه على من ادّعى الأعلوِيَّة
- فقال: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [٧٩/٢٤]، فكذّبه الله - تعالى - بقوله لموسى: /SB231/ ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾ [٢٠/٦٨] على القصر، يعني: لا هو، مع أنّه - تعالى - وصفه بالأعلوِيَّة في قوله:
- ١٢ ﴿مِنْ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ كَانَ عَالِيًا مِنَ الْمُسْرِفِينَ﴾ [٤٤/٣١]؛
- و لعلّو درجته في النبوة بأن كلّمه الله بلا واسطة ملكٍ، و كتب [له^{٥٨٩}] التوراة بيده - تعالى، كما ورد في الحديث [٣٢٧] - ؛
- ١٥ و بقرب مقامه من مقام الجمعية التي اختصّ بها نبيّنا - صلّى الله عليه وسلّم - المشار إليه بقوله: ﴿وَكُتِبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَا حِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَ تَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [٧/١٤٥]؛
- و بكثرة أمّته كما أخبر نبيّنا - عليه الصّلاة و السّلام - في حديث القيامة حال عرض الأمم عليه: أنّه لم ير أمّة نبيٍّ من الأنبياء أكثر من أمّة موسى - عليه السّلام - [٣٢٨]؛
- ١٨ و بكثرة معجزاته.

(حكمة قتل الأبناء من أجل موسى: ليعود عليه بالإمداد حياة كلّ من قتل من أجله - لأنّه قتل على أنّه موسى - ، و ما ثمّ جهل؛ فلا بدّ أن تعود حياته على موسى -

أعني: حياة المقتول من أجله - .

٣ وهي حياة طاهرة على الفطرة لم ^{٥٩٠}تدنسها الأغراض النفسية، بل هي على فطرة ﴿بَلَى﴾ [٧/١٧٢]، فكان موسى مجموع حياة من قتل على أنه هو، فكل ما كان مهيباً لذلك المقتول - مما كان استعداد روحه له - كان في موسى! - عليه السلام - .
٦ وهذا اختصاص إلهي بموسى لم يكن لأحد قبله. فإن حكم موسى كثيرة، وأنا - إن شاء الله - أسرد منها في هذا الباب على قدر ما يقع به الأمر الإلهي في خاطري!. فكان هذا أول ما شوفت به في هذا الباب!.

٩ أعلم! أن التعينات اللاحقة للوجود المطلق بعضها كلية معنوية - كالتعينات الجنسية و النوعية و الصنفية - ، وهي التعينات و النسب التي تحصل بها أسماء الله الحسنى المترتبة الشاملة بعضها لبعض شمول اسم «الله» و «الرحمن» سائر الأسماء؛ وبعضها جزئية - كالتعينات SA232/ الشخصية الغير المتناهية المندرجة تحت الأولى - ، فتحصل من نسب الأولى إليها أسماء غير متناهية في حضرات أمهات الأسماء المتناهية. ١٢

و التعينات الأولية تقتضي في عالم الأرواح حقائق روحانية مجردة و طبائع كلية، فالتعين الأول هو العقل الأول المسمى «أم الكتاب» و «القلم الأعلى» و «العين الواحدة» و «النور المحمدي» - كما ورد في الحديث: «أول ما خلق الله العقل» [٣٢٩]، «أول ما خلق الله نوري» [٣٣٠]، «أول ما خلق الله القلم» [٣٣١]. وفي رواية: «روحي» [٣٣٢] - . وهو يتفصل بحسب التعينات الروحانية إلى العقول السماوية و الأرواح العلوية و الكرويين و أرواح الكمل من الأنبياء و الأولياء. ١٨

فالعقل الأول هو ^{٥٩١}متعين كل طبيعي يشمل جميع هذه المتعينات و يمدّها و يقوّمها و يفيض عليها النور و الحياة دائماً؛

٢١ ثمّ يتنزّل مراتب التعينات إلى تعين النفس الكلية المسماة بـ: «اللوح المحفوظ»، و نسبتها إلى النفوس الناطقة المجردة الظاهرة في مظاهر جميع MB108/ الأجرام السماوية - أفلاكها و كواكبها - و إلى النفوس الناطقة الإنسانية بعينها: نسبة العقل الأول إلى الأنواع و الأصناف

التي تحتها في عالمها. وهذه النفس الكلّية - أيضاً - من ^{٥٩٢} مراتب تعيّناته في التنزل؛

ثمّ مراتب النفوس المنطبعة في الأجرام التي يسمّى عالمها: «عالم المثال»؛

٣ ثمّ مراتب العناصر التي هي آخر مراتب التنزلات؛ وكلّها تعيّنات الوجود الواحد الحقّ المتجلّي في المراتب المستترّ بصور التعيّنات الخلقيّة و شؤونها الذاتيّة - كما مرّ غير مرّة - .

فالأرواح المتعيّنة بالتعيّنات الكلّية - من المجرّدات العقلية و النفوس السماوية و الأرواح

٦ النبويّة - مفيضات و ممدّات لما تحتها من الأرواح المتعيّنة بالتعيّنات الجزئيّة /SB232/ البشريّة، و مقومات لها تقويم الحقائق النوعيّة أشخاصها، و مدبّرات حاكمة عليها سائسة لها سياسة الأنبياء أممها و السلاطين خولها. و من هذا يُعرف سرّ قوله: «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين» [٣٣٣]، و يفهم معنى قوله: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً﴾ [١٦/٢٠].

و الأرواح المتعيّنة بالتعيّنات الجزئيّة و الهيئات المزاجيّة الشخصية تحت قهرها و سياستها و تصرّيفها بحسب إرادتها، فهي بالنسبة إليها كالقوى الجسمانيّة و النفسانيّة و الروحانيّة على اختلاف مراتبها بالنسبة إلى أرواحنا المدبّرة لأبداننا، ^{٥٩٣} و كالخدم و الأعوان و العبيد بالنسبة إلى المخاديم و السلاطين و الموالى، و كالأمم و الأتباع بالنسبة إلى الأنبياء و المتبوعين.

١٥ إذا تقرّر هذا فنقول: أرواح الأنبياء هم المتعيّنات بالتعيّنات الكلّية في الصفّ ^{٥٩٤} الأوّل، و أرواح أممهم - بل أكثر الملائكة و الأرواح و النفوس الفلكيّة - كالقوى و الأعوان و الخدم بالنسبة إليهم.

١٨ و من هذا يُعرف سرّ سجود الملائكة لآدم - عليه السّلام - و سرّ طاعة أهل العالم العلوي و الجنّ و الإنس لسليمان و ذي القرنين - عليهما السّلام -، و سرّ إمداد الملائكة للنبيّ - عليه الصّلاة و السّلام - في قوله - تعالى - : ﴿أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ﴾ ؟ [٣/١٢٤].

٢١ فعلى هذا كانت الأبناء الذين قتلوا في زمان ولادة موسى - عليه السّلام - هي الأرواح التي كانت تحت حيطه روح موسى - عليه السّلام - و في حكم أمته و أعوانه.

٣ فلما أراد الله إظهار آيات الكلمة الموسوية ومعجزاتها وحكمها وأحكامها، وقدر الأسباب العلوية والسفلية من الأوضاع الفلكية والحركات /SA233/ السماوية المعدة لمواد العالم والإمتزاجات العنصرية والاستعدادات القابلة للمهيأة لظهور ذلك وقرب زمان ظهوره، تعيينت أمزجة قابلة لتلك الأرواح فتعلقت بأبدانها.

٦ وكان علماء القبط وحكائهم أخبروا فرعون وقومه أنه يولد في ذلك الزمان مولود من بني إسرائيل يكون هلاك فرعون وذهاب ملكه على يده؛ فأمر فرعون بقتل كل من يولد من الأبناء في ذلك الزمان حذراً مما قضى الله - تعالى - وقدر، ولم يعلم أن لامرد لقضائه ولامعقب لحكمه.

٩ فكان ذلك سبباً لاجتماع تلك الأرواح في عالمها وانضمامها إلى روح موسى، وعدم تفرقها وانبثاقها عنه بالتعلق البدني والإنغمار في عالم الطبيعة، فيتقوى بهم ويجمع فيه خواصهم ويعتضد بقواهم. وكل ذلك اختصاص من الله لموسى وتأيد بإمداده بتلك الأرواح كإمداده بالأرواح السماوية وقوى التنزلات النازلة إلى طالع.

١٢ فلما تعلق الروح الموسوي ببدنه تعاضدت تلك الأرواح والأرواح السماوية في إمداده بالحياة والقوة والأيد والنصرة، وكل ما هو مهياً لتلك الأرواح /MA109/ الطاهرة من الكمالات، فكان مؤيداً بهم بتلك الأرواح كلها.

١٥ ونظير ذلك ما قال أمير المؤمنين علي - كرم الله وجهه - حين قال له بعض أصحابه - عند ظفري بأصحاب الجمل - : وددت أن أخي فلاناً كان شاهداً ليرى ما نصرك الله به على أعدائك!

فقال: «أهوى أخيك معنا»؟

قال: نعم!

٢١ قال: «فقد شهدنا!، ولقد شهدنا في عسكرنا هذا قوم في أصلاب الرجال /SB233/ وقرارات النساء سير عفا بهم الزمان ويقوى بهم الإيمان» [٣٣٤].

فالحكمة فيما دبره الله من قتلهم أن أرواحهم تتلاحق في إمداد موسى حتى يبلغ أشده بما

ذكر، ثم تتلاحق عند دعوته بالتعلّق بأبدانها و تتكامل في القوّة و الشدّة متّفقين في نصرته - كما قال: «سير عف بهم الزمان ويقوى بهم الإيمان» -.

٣ (فما ولد موسى إلّا و هو مجموع أرواح كثيرة) - باتّصال تلك الأرواح به متوجّهة إليه مقبلة نحوه بهواها و محبّتها و نوريتها خادمة له؛ و لذلك كان محبوباً إلى كلّ من يراه. لنوريتها بتشعشع أنوار تلك الأرواح - (جمع قوى فعالة، لأنّ الصغير يفعل في الكبير. ألا ترى الطفل يفعل في الكبير بالخاصيّة فينزل الكبير من رياسته إليه فيلاعبه و يزقزق له و يظهر له بعقله) - أي: ينزل إلى مبلغ عقله؟! - (فهو تحت تسخير و هو لا يشعر!).

٩ ثمّ شغله بتربيته و حمايته و تفقّد مصالحه و تأنيسه حتّى لا يضيق صدره. هذا كلّ من فعل الصغير بالكبير، و ذلك لقوّة المقام. فإنّ الصغير حديث عهد برّبّه، لأنّه حديث التكوين و الكبير أبعد. فمن كان من الله أقرب سخر من كان من الله أبعد، كخواصّ^{٩٥} الملك المقرب منه يسخرون الأبعدين). »

١٢ القرب» و «البعد» نسبتان معتبرتان باعتباراتٍ كثيرةٍ كقلّة التعيّنات و الوسائط بين الشيء و بين الحقّ و كثرتها، فالأقلّ وسائط أقرب، و لهذا سخر الأرواح الأجساد و العقول النفوس كتسخير العقل الأوّل من دونه من العقول و النفوس، و كاستجماع الكمالات و الفضائل في الاتّصاف بها و التخلّي عنها، فالأكثر كمالاً و الأوفر فضلاً أقرب إلى الله ممّن يخلو عنها، فيسخر بقرب /SA234/ مقامه من الله من دونه في ذلك - كتسخير الأنبياء و الأولياء أمهم و أتباعهم -.

١٨ و كلّ من له أحديّة الجمعيّة الكمالية الإلهيّة أقرب إلى الله ممّن غلب عليه أحكام الكثرة، فيسخره.

٢١ و أمّا القرب و البعد في هذا الموضع فهو باعتبار حدوث تجلّي الحقّ و طراوته بحسب الزمان و تمادي مدّته و بُعد عهده، فإنّ طراوة ظهور الحقّ في مجلّيّ و جدّة تصرّفاته و أفعاله و صفاته - كما في الصغار - قرب لهم برّبهم و صفاء، لكونهم على فطرتهم الأصلية و العهد

الأول والإتصال الحقيقي، و تقادم الزمان بالكبر و غلبة أحكام النشأة و الهياات النفسانية و المادية الحيوانية و الطبيعية بُعد لهم من ربهم و تكدّر و سقوط عن الفطرة؛ فلذلك يسخر الصغير الكبير فيخدمه.

و أمّا تنزل الكبير العارف الكامل إلى مرتبته للتربية مع كونه في غاية القرب - بالنسبة إلى الطفل -، فذلك للرحمة و العناية الإلهية. و هو أمرٌ آخر باعتبارٍ آخر، فلا ينافي ما ذكرناه، لأنّه رجّع إلى الله بعد البعد بالمعنى المذكور حتّى صار أقرب ممّا كان أولاً.

(كان رسول الله - صلى الله عليه و سلّم - يبرّز بنفسه للمطر إذا نزل، و يكشف رأسه له^{٥٩٦} حتّى يصيب منه، و يقول: «إنّه حديث عهدٍ برّبّه» [٢٣٥].

فانظر إلى هذه المعرفة بالله من هذا النبيّ - ما أجلّها و ما أعلاها و أوضحها! - . فقد صخر المطر أفضل البشر لقربه من ربّه، فكان مثل الرسول /MB109/ الذي ينزل إليه بالوحي).

أي: فكان المطر مثل الملك الذي ينزل إليه بالوحي - يعني: جبرئيل -، لأنّه كان يشاهد /SB234/ فيه صورة العلم الإلهيّ النازل إليه بواسطة الملك فيتلقاه، و خصوصاً بأمّ رأسه الذي هو منه بمثابة الكتاب الأكبر الذي هو رتبته في التعيّن الأوّل و البرزخية الأولى و مظهر العلم الإلهيّ الأوّل، و يعرف قربه من الحقّ في التجلّي الجديد، فلذلك تسخر له.

(فدعاه بالحال بذاته)، أي: فدعا المطر رسول الله - صلى الله عليه و سلّم - بلسان الحال بذاته النازلة إليه من عند ربّه في صورة العلم و الحياة كالملك، فأجابه (فبرز إليه ليصيب منه ما آتاه به من ربّه) من المعنى الذي به يحبى كلّ شيءٍ.

(فلولا ما حصلت له منه الفائدة الإلهية بما أصاب منه ما برز بنفسه إليه، فهذه رسالة ماءٍ جعل الله - تعالى - منه كلّ شيءٍ حيٍّ، فافهم!).

فإذا كان سخر أفضل البشر لقربه من ربّه، فما ظنك بالأرواح الطاهرة الباقية على الفطرة النورية الصافية إذا اتّصلت بروح موسى من عند ربّها مقبلةً إليه مع مبادئها التي انبعثت منها من الأسماء الإلهية و الأرواح السماوية؟!؛ فإنّها لا تنفك عنها متوجّهة نحوه. فلذلك فعلت ما

فعلت بأعدائه من القهر و التدمير، و أظهرت ما أظهرت من آيات الله العظمى.

٣

(و أمّا حكمة إلقائه في التابوت و رميه في اليم؛ «فالتابوت» ناسوته و «اليم» ما حصل له العلم بواسطة هذا الجسم ممّا أعطته القوة النظرية الفكرية و القوى الحسية و الخيالية التي لا يكون شيء منها - ولا من أمثالها - لهذه النفس الإنسانية إلا بوجود هذا الجسم العنصري.

٩

فلما حصلت النفس في هذا الجسم و أمرت بالتصرف فيه و تدبيره جعل الله لها هذه القوى آلات تتوصل بها إلى ما أراده الله منها في تدبير هذا التابوت الذي فيه سكينه الرب). لأنّ اليقين و العلم - الذي تزداد به الإيمان و تسكن به النفس إلى ربها و تطمئن - لا يحصل إلا فيه.

١٢

(فرمى به في اليم ليحصل بالقوى على فنون العلم، فأعلمه بذلك أنّه و إن كان الروح المدبر له هو الملك، فإنّه لا يدبره إلا به.

١٥

فأصبحه هذه القوى الكائنة في هذا الناسوت - الذي عبر عنه بـ «التابوت» في باب الإشارات و الحكم - . كذلك تدبير الحقّ العالم ما دبره إلا به) - أي: بالعالم - (أو بصورته، فما دبره [إلا^{٥٩٧}] به؛ كتوقف الولد على إيجاد الوالد).

١٨

أي: فالتدبير الذي دبر الحقّ العالم فيه بنفس العالم - أي: بعضه ببعض - هو مثل توقف الولد على إيجاد الوالد؛

٢١

(و المسببات على أسبابها و المشروطات على شروطها و المعلولات على عللها و المدلولات على أدلتها، و المحققات على حقائقها) - أي: الأشخاص المتحققة على حقائقها النوعية -، (و كلّ ذلك من العالم و هو تدبير الحقّ فيه؛ فما دبره إلا به. و أمّا قولنا: «أو بصورته» - أعني: صورة العالم - فأعني به: الأسماء الحسنی و الصفات العلی التي تسمّى الحقّ بها و اتّصف بها، فما وصل إلينا من اسم يسمّى به إلا

وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه في العالم؛ فما دبر العالم - أيضاً - إلا بصورة العالم).
 ليس المراد «بصورة العالم» صورته الشخصية الحسيّة - وإلا رجع إلى القسم الأول و
 لم يطابق تفسيره -، بل الصورة النوعيّة العقلية وهي أسماء الحسنی وحقائقها التي هي
 الصفات العلى، فإنّ صور العالم مظاهر /SB235/ الأسماء و الصفات، فهي صورة الحقيقة
 الباطنة والمحسوسات صورة الشخصية الظاهرة.

و هذه نقوش و أشكال تتبدّل، و تلك بأعيانها باقية ثابتة /MA110/ لا تتبدّل، فهذه
 هياكل و أشباح تلك معانيها و أرواحها.

فكلّ ما تسمّى به الحقّ من الأسماء - كالحیّ و العالم و المريد و القادر - و اتّصف به من
 الصفات - كالحياة و العلم و الإرادة و القدرة - موجود في العالم، فما دبر الله ظواهر العالم إلا
 ببواطنه؛

فالقسم الأوّل: هو تدبير بعض الصور الظاهرة من أجزاء العالم ببعضها؛
 و القسم الثاني^{٥٩٨}: تدبير الصور الشخصية الظاهرة بالصور النوعيّة الباطنة، فكلاهما
 تدبير العالم بالعالم.

و معنى «الاسم» و «روحه»: حقيقته التي هو بها هو، فإنّ الاسم ليس إلا الذات مع
 الصّفة، فالأسماء - كلّها - بالذات حقيقة واحدة هو الحقّ - تعالى -، فلامتياز من هذا
 الوجوه، فلا اسم. فالعاني و الحقائق التي تحصل بها الأسماء هي الصفات، فالمراد بـ «معنى
 الاسم و روحه»: الصفة التي يتميّز بها الاسم عن غيره.

و معنى قوله: «فما دبر العالم أيضاً إلا بصورة العالم»: فما دبر العالم إلا بصورته التي هي
 الهيئة الاجتماعيّة من الأسماء الإلهيّة.

(ولذلك قال في حقّ آدم - الذي هو أنموذناج الجامع لنعوت الحضرة الإلهيّة التي
 هي الذات و الصفات و الأفعال - : «إنّ الله خلق آدم على صورته» [٣٣٦]).

«الأنموذناج» و «الأنموذناج» - بحذف الذال - معرّبٌ معناه: النسخة، و أصله بالفارسيّة:
 «نمودارنامه»، و معرّب «النموذج»: الأنموذج. و في بعض النسخ: «البرناج» [٣٣٧]. و لعلّه

تصحيّف وقع من بعض الناظرين في الكتاب، فحمله على معنى النتيجة الكبرى من العالم. و هو في النسخة الأولى المعوّل عليها أعجميٌّ.

٣ «كالعلم لتعيّنه الجامع» صفته أو خبرٌ ثانٌّ للضمير الَّذِي هو صدر الصلة، وعلى الثانية بدلٌ أو خبرٌ ثانٌّ - إن صحَّ -، والمعنى ظاهرٌ.

٦ (و ليست /SA236/ صورته سوى الحضرة الإلهيّة، فأوجد في هذا المختصر الشريف - الَّذِي هو الإنسان الكامل - جميع الأسماء الإلهيّة وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل).

٩ أي: فأوجد فيه حقائق - أو جميع حقائق - الأشياء الخارجة عن الإنسان في العالم الكبير المنفصل عنه، فإنّ أجزاء العالم - كالسموات والعناصر والمعادن والنبات وأصناف الحيوانات - ليست بموجودةٍ في الإنسان بصورها وأشخاصها، لكن حقائقها التي هي بها هي^{٥٩٩} - كالأرواح والنفوس الناطقة والمنطبعة والطبائع العنصريّة والصور الجسميّة المادّيّة والقوى المعدنيّة والنباتيّة والحيوانيّة بأسرها، وفي الجملة الجواهر والأعراض كلّها - موجودةٌ فيه.

١٥ فصَحَّ أنّه - تعالى - أوجد جميع ما في الحضرة الإلهيّة وجميع حقائق العالم بأعيانها و أجزائها في الإنسان الكامل.

١٨ (وجعله روحاً للعالم، فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة. فكما أنّه ليس شيءٌ من العالم إلّا وهو يسبح الله بحمده، كذلك ليس شيءٌ من العالم إلّا وهو مسخرٌ لهذا الإنسان - لما تعطيه حقيقة صورته -؛ فقال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾ [٢٥/١٣]. فكلّ ما في العالم تحت تسخير الإنسان، علم ذلك من علمه - وهو الإنسان الكامل! - وجهل ذلك من جهله - وهو الإنسان الحيوان! - .

٢١ فكانت صورة إلقاء موسى في التابوت وإلقاء التابوت في اليمّ صورة هلاك، وفي الباطن كانت نجاة له من القتل. فحيّى كما يحيى النفوس بالعلم من موت الجهل، كما

- قال: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا﴾ - يعني: بالجهل - ﴿فَأَخْيِنَاهُ﴾ - يعني: بالعلم - ﴿وَجَعَلْنَاهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ - : وهو الهدى - /SB236/ ﴿كَمْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ﴾ - و هي: الضلال - ﴿لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ [٦/١٢٢] أي: لا يهتدى أبداً؟! فإن الأمر في نفسه لا غاية له يوقف عندها.
- ٣ فالهدى هو أن يهتدي الإنسان إلى الحيرة، فيعلم أن الأمر حيرةٌ و الحيرة قلقٌ و حركةٌ، و الحركة حياةٌ /MB110/ فلاسكون فلاموت، و وجودٌ فلاعدم.
- ٦ وكذلك في الماء الذي به حياة الأرض و حركتها.
- قوله: ﴿اهْتَزَّتْ ۖ﴾ و حملها، قوله: ﴿وَرَبَتْ ۖ﴾ و ولادتها، قوله: ﴿وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ [٢٢/٥]، أي: أنها ما ولدت إلا من يشبهها - أي: طبيعياً مثلها - . فكانت الزوجية - التي هي الشفعية لها - بما تولد منها و ظهر عنها.
- ٩ كذلك وجود الحق كانت الكثرة له و تعداد الأسماء أنه كذا و كذا بما ظهر عنه من العالم الذي يطلب بنشأته حقائق الأسماء الإلهية، فثبت به) - أي: بالعالم - .
- ١٢ والمعنى: أنه كما شفعت المواليد من الثرات و النتائج أصولها، فكذلك كثرة الأسماء شفعت أحدية الوجود الحق؛ فإن الأسماء تثبت للوجود الحق بالعالم، إذ هو المألوه المربوب ٦١
- ١٥ المقتضي وجود الإلهية و الربوبية، و هما لا يكونان إلا بالأسماء؛
- (و يخالفه أحدية الكثرة) أي: و يخالف ما ظهر عنه من العالم أحدية الكثرة التي له لذاته، (و قد كان أحدي العين من حيث ذاته - كالجوهر الهيولاني أحدي العين من حيث ذاته - كثيرٌ بالصور الظاهرة فيه - الذي هو حاملٌ لها بذاته - . كذلك الحق بما ظهر منه من صور التجلي، فكان مجلى صور العالم مع الأحدية المعقولة.
- ١٨ فانظر ما أحسن هذا التعليم الإلهي الذي خصَّ الله بالإطلاع عليه من شاء من عبادِه!.
- ٢١

ولما وجده آل فرعون في اليمِّ عند الشجرة سمّاه فرعون: موسى. /SA237/ و
«المو»: هو الماء بالقبطيّة، و «السا»: هو الشجر، فسماه بما وجده عنده، فإنّ التابوت
وقف عند الشجرة في اليمِّ.

فأراد قتله، فقالت امرأته - وكانت منطقةً بالنطق الإلهي فيا قالت لفرعون، إذ
كان الله خلقها للكمال، كما قال عليه السّلام عنها حيث شهد لها و لمريم بنت عمران
بالكمال الذي هو للذكران) بقوله: ﴿وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ﴾ [٦٦/١٢] بعد الجمع بينهما في
ضرب المثل (- فقالت لفرعون في حقّ موسى إنّه: ﴿قُرْتُ عَيْنِي لِي وَلَكَ﴾ [٢٨/٩]. فبه
قُرْتُ عينها بالكمال الذي أعطاه الله عند الغرق، فقبضه طاهراً مطهراً ليس فيه شيءٌ
من الخبث؛ لأنّه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئاً من الآثام، والإسلام يجبّ ما
قبله [٣٣٨].

وجعله آيةً على عنايته - سبحانه - بمن شاء حتى لا ييأس أحدٌ من رحمة الله، فـ
﴿إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْكَاْفِرُونَ﴾ [١٢/٨٧].
فلو كان فرعون ممّن ييأس ما بادر إلى الإيمان، فكان موسى - عليه السّلام - كما
قالت امرأة فرعون فيه إنّه: ﴿قُرْتُ عَيْنِي لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا﴾ [٢٨/٩].
وكذلك وقع، فإنّ الله نفعهما به - عليه السّلام - وإن كانا ما شعرا بأنّه هو النبيّ
الذي يكون على يديه هلاك ملك فرعون و هلاك آله!).

على تأويل «التابوت» بالبدن الإنسانيّ و «موسى» بالروح، يأوّل «فرعون» بالنفس
الأُمارة و «الشجر» بالقوّة الفكرية؛ فمن أراد التطبيق فليراجع إلى «تأويلات القرآن» [٣٣٩]
التي كتبناها، /SB237/ فليس هذا موضع ذكره.

و أمّا الإيمان الذي بادر إليه فرعون - قبل موته إذا أدركه الغرق - و كونه منتفعاً به
مقبولاً، فهو ممّا أنكره بعضهم على الشيخ - قدّس الله روحه - [٣٤٠].

و ليس بذلك المنكر! لأنّ القياس ثبتت صحّته - كما ذكر - . فإنّ النصّ دلّ على أنّه
أفصح عنه قبل أن يتغرغر ٦٠٢ حيث قال: ﴿ءَامَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَامَنْتُ بِهِ بُنُو إِسْرَائِيلَ

- ٣ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿١٠/٩٠﴾. و ليس بمنافٍ لكتاب الله - كما زعم هذا المنكر - ، فإن كونه طاهراً /MA111/ مطهراً من الخبث الإعتقادي - كالشرك و دعوى الألوهية - لا ينافي الإنكار في قوله: ﴿الآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [١٠/٩١]، يعني: الآن آمن، لأنه متوجهٌ إلى كونه سبباً للنجاة من الغرق؛ ولهذا جعل الموجب له العصيان السابق و الإفساد.
- ٦ و لا ينافي - أيضاً - تعذيبه في الآخرة بسبب الظلم و ارتكاب الكبائر، فإن الذنوب التي^{٦٣} يجب بها الإسلام هي التي بين العبد و بين الله، فأما المظالم التي تتعلق برقبته من جهة الخلق فلا!.
- ٩ و لهذا أخبر عن وعيده في الكتاب على الإضلال بقوله: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُودُ * وَاتَّبِعُوا فِي هَذِهِ لَعْنَةً وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بئسَ الرَّفْدُ الْمَرْفُودُ﴾ [٩٩ - ١١/٩٨]، و بقوله ﴿وَ اتَّبِعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنْ الْمُقْبُوحِينَ﴾ [٢٨/٤٢]. فإن مثل هذا الوعيد و التعذيب ثابتٌ للفساق من المؤمنين مع صحة إيمانهم.
- ١٥ و أما نفع إيمانه و فائدته فهو في انتفاء خلوده في النار و خلاصه من العذاب في العاقبة، فإن المؤمن لا يخلد في النار، لا أنه لا يدخل النار.
- ١٨ و أما قوله: ﴿وَ حَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ * النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ /SA238/ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [٤٦ - ٤٠/٤٥] - و أمثاله - فهو مخصوصٌ بـ «الآل»، و هم كفّارٌ!.
- (و لما عصمه الله من فرعون ﴿أَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا﴾ [٢٨/١٠] من الهم الذي كان قد أصابها.
- ٢١ ثم إن الله حرّم عليه المراضع حتى أقبل على ثدي أمّه، فأرضعته ليكمل الله لها سرورها به. كذلك علم الشرائع).
- أي: مثل تحريم المراضع عليه إلا لبن أمّه علم الشرائع، فإن لكل نبي شريعة مخصوصة

دون شرائع سائر الأنبياء، فحرم^{٦٠٤} عليه جميع شرائع الأنبياء إلا شريعته؛ فتحريم المراضع عليه صورة ذلك المعنى و آية أنه النبي الموعود.

٣ (كما قال: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً﴾ - أي: طريقاً - ﴿وَمِنْهَا جَاءَ﴾ [٥/٤٨] أي: من تلك الطريقة جاء.

فكان هذا القول إشارة إلى الأصل الذي منه جاء، فهو غذاؤه).

٦ «هذا القول»: إشارة إلى الآية المذكورة. و «الأصل الذي منه جاء»: هو الاسم الإلهي الذي ربّاه الله به موسى - عليه السلام -، و ذلك تجليّه - تعالى - بذاته في صورة عينه الثابتة. و «غذاؤه»: علم ذلك العين و نقشه. و ذلك الاسم خزانة العلم الإلهي المختصّ بموسى - عليه السلام - و عينه من التعيينات الكلية الشاملة لتعيينات جزئية كثيرة مندرجة تحتها - كما مرّ -، فهو يتغذى من ذلك الأصل.

١٢ (كما أن فرع الشجرة لا يتغذى إلا من أصله؛ فما كان حراماً في شرع يكون حلالاً في شرع آخر - يعني في الصورة، أعني قولي: «يكون حلالاً» -؛ و في نفس الأمر ما هو عين ما مضى. لأنّ الأمر خلق جديد، و لا تكرار^{٦٠٥}. فلهذا نبهناك.)

١٥ يعني: أنّ الأمر الذي كان حراماً في شرع و يكون حلالاً في شرع آخر - وإن كان عيناً واحدة في الصورة النوعية و الحقيقة - لكنّ الذي هو حلال /SB238/ في هذا الشرع ليس بعينه ذلك الحرام الذي مضى في الشرع السابق، بناءً على أنّ كلّ شيء في كلّ آن خلق جديد، و لا تكرار في التجلي - كما ذكر غير مرّة -.

١٨ (وكنّى عن هذا في حقّ موسى بتحريم المراضع)، فإنّ اللبن صورة العلم النافع - أي: علم الشريعة الذي هو غذاء الروح الناقص حتّى يكمل - . (فأمّه على الحقيقة من أرضعته لا من ولدته، فإنّ أمّ الولادة حملته على جهة الأمانة فتكوّن فيها و تغذى بدم طمّتها من غير إرادة لها في ذلك حتّى لا يكون لها عليه امتنان. فإنّه ما تغذى إلا بما أنّه لو لم يتغذى به و لم يخرج /MB111/ عنها ذلك الدم لأهلكها و أمرضها، فللجنين المنّة على أمّه بكونه تغذى بذلك الدّم!، فوقاها بنفسه من الضرر الذي كانت تجده

- لو امتسك ذلك الدم عندها ولا يخرج ولا يتغذى به جنينها.
- و المرضعة ليست كذلك، فإنها قصدت برضاعته حياته وإبقائه.
- ٣ فجعل الله ذلك لموسى في أمّ ولادته، فلم يكن لامرأة عليه فضل إلا لأمّ ولادته لتقرّ عينها - أيضاً - بتربيته، وتشاهد انتشائه في حجرها ولا تحزن.
- و نجاه الله من غمّ التابوت فخرق ظلمة الطبيعة بما أعطاه الله من العلم الإلهي، و
- ٦ إن لم يخرج عنها) أي: عن الطبيعة بالمفارقة الكلية، بل خرق حجابها بالتجرّد عنها وعن غواشيها إلى عالم القدس، كما قال - تعالى - له: ﴿اخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [٢٠/١٢] (و فتنه فتونا - أي: اختبره - في مواطن كثيرة ليستحقّق في نفسه
- ٩ صبره على ما ابتلاه الله به)؛ فإن أكثر الكمالات المودعة في الإنسان لا تظهر عليه ولا تخرج إلى الفعل إلا بالابتلاء. /SA239/
- (فأول ما ابتلاه الله به قتله القبطي بما ألهمه الله و وقّعه له في سرّه و إن لم يعلم بذلك. و لكن لم يجد في نفسه اكترائاً بقتله مع كونه ما توقّف حتى يأتيه أمر ربّه
- ١٢ بذلك، لأنّ النبيّ معصوم الباطن من حيث لا يشعر حتى ينبأ - أي: يخبر - بذلك.
- و لهذا أراه الخضر قتل الغلام فأنكر عليه قتله و لم يتذكّر قتله القبطي، فقال له
- ١٥ الخضر: ﴿مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾ [١٨/٨٢]، ينبّهه على مرتبته قبل أن ينبأ: أنّه كان معصوم الحركة في نفس الأمر و إن لم يشعر بذلك). فلذلك نسبته إلى الشيطان و قال:
- ﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ [٢٨/١٥]، و استغفر ربّه: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ
- ١٨ لي﴾ [٢٨/١٦]، لأنّه لم يشعر - بعد - أنّه نبيّ يعصمه الله عن الكبيرة، و لا يجري على يده ما هو محرّم عليه، فهو معصوم في جميع ما يصدر عنه؛ بل يفعل الله على يده ما هو خير كلّ.
- (و أراه - أيضاً - خرق السفينة التي ظاهرها هلاك و باطنها نجاه من يد الغاصب.
- ٢١ جعل له ذلك في مقابلة التابوت له - الذي كان في اليمّ مطبقاً عليه -؛ فظاهره هلاك و باطنه نجاه.

و إنّما فعلت به أمّه ذلك خوفاً من يد الغاصب - : فرعون - أن يذبحه صبراً و هي

تنظر إليه، مع الوحي الذي ألهمها الله به من حيث لا تشعر. فوجدت في نفسها أنها ترضعه. فإذا خافت عليه ألقته في اليم، فإن في المثل: «عين لا ترى قلب لا يفجع» [٣٤١]. فلم تخف عليه خوف مشاهدة عين ولا حزن عليه حزن رؤية بصر،
و غلب على ظنّها أنّ الله ربّها رده إليها لحسن ظنّها به.

فعاشت /SB239/ بهذا الظنّ في نفسها و الرجاء يقابل الخوف و اليأس؛ و قالت حين ألهمت لذلك: «لعلّ هذا هو الرسول الذي يهلك فرعون و القبط على يديه!». فعاشت و سرّت بهذا التوهم و الظنّ بالنظر إليها) - أي: إنّما هو توهم و ظنّ بالنسبة إليها - (و هو علم في نفس الأمر) محقّق عند الله.

(ثمّ إنّه) - أي: موسى - (لما وقع عليه الطلب خرج فارّاً خوفاً في الظاهر، و كان في المعنى حبّاً في النجاة، فإنّ الحركة - أبداً - إنّما هي حيّة و يحجب الناظر فيها بأسباب آخر) كالغضب و الخوف و الحذر و الميل، و قد يتحقّق ذلك ممّا ذكر في الهوى [٣٤٢]. و المحجوب عن الأصل يُسندّها إلى الأسباب القريبة، و لهذا علّلها لفرعون المحجوب - في قوله: ﴿فَفَزَزْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ﴾ [٢٦/٢١] - بالخوف، لاحتجابه عن الأصل. فإنّه لولا حبّ الحياة لما خاف؛ و كيف لا و الخوف يقتضي الجمود /MA112/ و السكون، لا الحركة!.

(و ليست تلك.)
و ذلك لأنّ الأصل حركة العالم من العدم الذي كان ساكناً فيه إلى الوجود، و لذلك يُقال: «إنّ الأمر حركة عن سكون». فكانت الحركة - التي هي وجود العالم - حركة حبّ، و قد نبّه رسول الله - صلى الله عليه و سلّم - على ذلك بقوله: «كنت كنزاً لم أعرف فأحببت أن أعرف» [٣٤٣]. فلو لا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه.

فحركته من العدم إلى الوجود حركة حبّ الموجد لذلك). أي: لأنّ يعرف و يشهد ذاته من ذاته و من غيره - على تقدير وجود الغير - باعتبار.

(و لأنّ العالم - أيضاً - يحبّ شهود نفسه وجوداً كما شهدا ثبوتاً، فكانت - بكلّ وجه! - حركته من العدم الثبوتيّ إلى الوجود /SA240/ حركة الحبّ من جانب الحقّ و

جانبه؛ فإنَّ الكمال محبوبٌ لذاته، و علمه - تعالى - بنفسه - من حيث هو غنيٌّ عن العالمين - هو له) دون اعتبار غيره، فإنه - تعالى - من تلك الحيثية ليس إلا الذات وحدها، فلم يكن معه شيء.

٣

(و ما بقي إلا تمام مرتبة العلم بالعلم الحادث الذي يكون من هذه الأعيان - : أعيان العالم - إذا وجدت، فتظهر صورة الكمال بالعلم المحدث و القديم فتكمل مرتبة العلم بالوجهين)، فإنَّ العلم القديم غيبٌ لم يكن له ظهورٌ و انتشارٌ، فبالظهور في المظاهر - المسمّى: حدوثاً - يكمل.

٦

(و كذلك تكمل مراتب الوجود، فإنَّ الوجود منه أزليٌّ و غير أزليٍّ - و هو الحادث - ؛ فالأزليُّ وجود الحقّ لنفسه) يعني: حقيقة الوجود من حيث هو وجودٌ، لأنَّ الحقّ له حقيقة غير الوجود يضاف الوجود إليها كسائر الماهيات؛

٩

(و غير الأزليُّ وجود الحقّ بصور العالم الثابت) أي: الوجود الذي هو الحقّ الظاهر بصور العالم، الثابت عينه في العلم الأزليّ، و يسمّى: «الوجود الإضافي».

١٢

(فيسمّى: «حدوثاً»؛ لأنّه ظهر بعضه لبعضه) كظهور سائر الأكوان للإنسان (و ظهر لنفسه بصور العالم فكمل الوجود؛ فكانت حركة العالم حبيّةً للكمال، فافهم!).

١٥

ألا تراه كيف نفّس عن الأسماء الإلهية ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها في عين مسمّى العالم، فكانت الراحة محبوبّةً له؟!، لأنَّ الراحة إنما هي بالوصول إلى الكمال المحبوب الذي يصفو به الحبّ عن ألم الشوق عند الفراق، فهي الابتهاج الحاصل بصفاء الحبّ عن شوب الألم.

١٨

و لأنَّ كمال لذة الحبّ بالوصل قال: (و لم يوصل /SB240/ إليها إلا بالوجود الصوريّ) - أي: الظاهر - (الأعلى و الأسفل، فثبت أنَّ الحركة كانت للحبّ.

٢١

فما تمَّ حركةٌ في الكون إلا و هي حبيّةٌ. فمن العلماء من يعلم ذلك، و منهم من يحجبه السبب الأقرب لحكمه في الحال و استيلاؤه على النفس. فكان الخوف لموسى مشهوداً له بما وقع من قتله القبطيّ، و

تضمّن الخوف حبّ النجاة من القتل. ففرّ لما خاف، وفي المعنى ففرّ لما أحبّ النجاة من فرعون وعمله به.

٣ فذكر السبب الأقرب المشهود له في الوقت الذي هو كصورة الجسم للبشر، و حبّ النجاة مضمّن فيه تضمين الجسد للروح المدبّر له. و الأنبياء لهم لسان الظاهر به يتكلّمون - لعموم الخطاب و اعتمادهم على فهم العالم السامع - . فلا تعتبر الرسل إلّا العامة لعلمهم بمرتبة أهل الفهم، كما نبّه - عليه الصلاة و السّلام - على هذه الرتبة في العطايا، فقال: «إني لأعطي الرجل - و غيره أحبّ إليّ منه! - مخافة أن يكبّه الله في النار» [٣٤٤]؛ فاعتبر الضعيف العقل و النظر الذي غلب عليه الطمع و الطبع.

٩ فكذا ما جاؤوا به من العلوم جاؤوا به و عليه خلعة أدنى الفهوم ليقف من لاغوص له عند الخلعة، فيقول: «ما أحسن هذه الخلعة» و يراها غاية الدرجة؛ و يقول /MB112/ صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحكم - بما استوجب هذا^{٦٠٦} - : «هذه الخلعة من الملك»، فنظر في قدر الخلعة و صنفها من الثياب) و هو ظاهر الكلام. (فيعلم منها قدر من خلعت عليه. فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممّن لا علم له بمثل هذا). و هو أنّ ظاهر الكلام بقدر أدنى الفهوم و باطنه و حقائقه /SA241/ و لطائفه بقدر أعلاها، كما قال - عليه الصّلاة و السّلام - «ما من آية إلّا و لها ظهرٌ و بطنٌ و لكلّ حرفٍ حدٌّ و لكلّ حدٍّ مطلّع» [٣٤٥].

١٨ (و لما علمت الأنبياء و الرسل و الورثة أنّ في العالم و أمّتهم من هو بهذه المثابة عمدوا في العبارة^{٦٠٧} إلى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك الخاصّ و العامّ، فيفهم منه الخاصّ ما فهم^{٦٠٨} العامة منه و زيادةً - ممّا^{٦٠٩} صحّ له به اسم أنّه خاصّ - ، فيتميّز^{٦١٠} عن العامّي.

٢١ فاكتفى المبلّغون العلوم بهذا.

فهذا حكمة قوله - عليه السّلام - : ﴿فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ﴾ [٢٦/٢١] و لم يقل: «ففررت منكم حبّاً في السلامة و العافية».

يعني: أن قوله: «لما خفتكم» رعاية منه - عليه السلام - لفهوم العامة، فإنهم لا ينظرون إلا إلى السبب الأقرب لا إلى الحقيقة - كما ذكر -.

(فجاء إلى مدين فوجد الجاريتين فسقى لهما من غير أجر. ثم تولى إلى الظل الإلهي

فقال: ﴿رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ [٢٨/٢٤]، فجعل عين عمله -: السقي -

عين الخير الذي أنزله الله إليه، و وصف نفسه بالفقر إلى الله في الخير الذي عنده).

لأنه - عليه السلام - تحقق أن له عند الله خيراً ينزل إليه و قد أنزل الله هذا الخير - أي:

عمل السقي - إليه، فإنه خيرٌ في نفسه. فعرض حاجته إلى الله في الخير الذي عنده مطلقاً أو

من الدنيا، أي: إنني لأجل الذي أنزلت إليّ من خير الدين فقيرٌ إليك فيه أو من الدنيا، قال

ذلك شكراً لله وإظهاراً للرضا بالخير الديني من الخير الدنيوي - أي: بدله -.

(فأراه الخضر إقامة الجدار من غير أجر، فعتبه على ذلك، فذكره بسقايته من غير

أجر، ... إلى غير ذلك مما لم يذكر، حتى تمت - صلى الله عليه وسلم - أن يسكت

موسى - عليه السلام - ولا يعترض حتى يقصّ الله عليه من أمرهما!).

روى أنه قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «ليت أخي موسى سكت حتى يقصّ

الله علينا من /SB241/ أنبأها!» [٣٤٦].

و روى عن الشيخ - قدس الله روحه - أنه اجتمع بأبي العباس الخضر - عليه السلام -،

فقال له: كنت قد أعددت لموسى بن عمران ألف مسألة مما جرى عليه من أول ما ولد إلى

زمان اجتماعه، فلم يصبر على ثلاث مسائل منها! [٣٤٧]. تنبيهاً لموسى من الخضر أن جميع ما

جرى عليه و يجري إنما هو بأمر الله وإرادته و علمه لا يمكن وقوع خلافه، فإن العلم بها من

خصوص الولاية.

وأما الرسول فقد لا يطلع عليه، فإنه سرّ القدر؛ ولو اطلع عليه لربما كان سبباً لفتوره عن

تبليغ ما هو مأمورٌ بتبليغه. فطوى الله علم ذلك عن بعض الرسل رحمةً بهم، و لم يطوه عن

نَبِيَّنَا - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لِقُوَّةِ حاله، و لهذا قال - عليه السَّلام - : ﴿أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ﴾ [١٢/١٠٨].

- ٣ (فيعلم بذلك ما وفق إليه موسى - عليه السَّلام - من غير علم منه).
الظاهر أنه «فنعلم» - بالنون و الرفع - عطفاً على قصَّة الخضر؛ أي: فنعلم نحن ممَّا أراه الخضر ما وفق لموسى - عليه السَّلام - وأجرى على يده من الخيرات من غير^{٦١٣} علم منه.
٦ (إذ لو كان عن علم ما أنكر مثل ذلك على الخضر - الذي قد شهد الله له عند موسى وزكاه و عدَّله - . و مع هذا غفل موسى عن تزكية الله و عمَّا شرط عليه في اتباعه، رحمةً بنا إذ نسينا /MA113/ أمر الله!).
٩ و لو كان موسى عالماً بذلك لما قال له الخضر: ﴿مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾ [١٨/٦٨]، أي: إنِّي على علمٍ لم يحصل لك عن ذوقٍ كما أنت على علمٍ لا أعلمه أنا، فأ نصف.

- ١٢ و أمَّا حكمة فراقه، فلأنَّ الرسول يقول الله فيه: ﴿وَمَا ءَاتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [٥٩/٧]. فوقف العلماء بالله - الذين يعرفون قدر الرسالة و الرسول - عند هذا القول)، أي: لزموه و امثلوه و لم يتجاوزوا عنه؛
١٥ (و قد علم الخضر أنَّ موسى رسول الله، /SA242/ فأخذ يرقب^{٦١٤} ما يكون منه ليوفي الأدب حقَّه مع الرسل، فقال له: ﴿إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي﴾ [١٨/٧٦]، فنهاه عن صحبته.
١٨ فلما وقعت منه الثالثة قال: ﴿هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَ بَيْنِكَ﴾ [١٨/٧٨] و لم يقل له موسى: «لا تفعل» و لا طلب صحبته، لعلمه بقدر الرتبة التي هو فيها التي^{٦١٥} أنطقته بالنهي عن أن يصحبه.

٢١

فسكت موسى و وقع الفراق!

فانظر إلى كمال هذين الرجلين في العلم و توفية الأدب الإلهي حقَّه!، و إنصاف

الخضر - عليه السلام - فيما اعتبر به عند موسى - عليه السلام - حيث قال له ^{٦٦}:
 «أنا على علم علّمنيّه الله لا تعلمه أنت، وأنت على علم علّمكّه الله لا أعلمه أنا» [٣٤٨].
 فكان هذا الإعلام من الخضر لموسى دواء لما جرحه به في قوله: ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ
 مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾ [١٨/٦٨]، مع علمه بعلوّ رتبته بالرسالة، وليست تلك الرتبة
 للخضر.

و ظهر ذلك في الأُمَّة المحمّديّة في حديث إبار النخل، فقال - عليه الصّلاة و
 السّلام - لأصحابه: «أنتم أعلم بأُمور دنياكم». ولا شكّ أنّ العلم بالشيء خيرٌ من
 الجهل به، و لهذا مدح الله نفسه بأنّه ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [٢/٢٣١]. فقد اعترف -
 صلى الله عليه و سلّم - لأصحابه بأنّهم أعلم بمصالح الدنيا منه، لكونه لا خبرة له
 بذلك، فإنّه علم ذوقٍ و تجربةٍ و لم يتفرّغ - عليه الصّلاة و السّلام - لعلم ذلك، بل كان
 شغله بالأهمّ فالأهمّ.

فقد نبّهتكم على أدبٍ عظيمٍ تنتفع به إن استعملت نفسك فيه!).

اعلم! أنّ الخضر - عليه السّلام - صورة اسم الله «الباطن»، و مقامه مقام الروح. و له
 علوم الولاية و الغيب و القرب و أسرار القدر و علوم الهويّة و الآتيّة و العلوم اللدنيّة و
 الأسرار، و لهذا كان محتدّ ذوقه الوهب و الإيتاء؛ قال الله - تعالى - : ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ
 عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ [١٨/٦٥]. و لکماله في علم الباطن
 لما بيّن لموسى - عليه السّلام - تأويل ما لم يستطع عليه صبراً من الوقائع الثلاث؛

قال في الأولى: ﴿فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ [١٨/٧٩] بالتقييد و الإخبار /SB242/ عن
 تخصيص إرادته بعض ما في باطنه من معلوماته؛

و في الثانية: ﴿فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً﴾ [١٨/٨١]، بجمع الضمير في
 الأرادة؛

و في الثالثة: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ﴾ [١٨/٨٢] بتوحيد الضمير و الإخبار عن الإرادة الربّانيّة
 الباطنة. كلّ ذلك إشارةً منه - عليه السّلام - إلى سرّ التوحيد و أحديّة الإرادة و التصرف و

العلم في الظاهر والباطن عن ذوقٍ وخبرةٍ، وأنَّ الذي ظهر في المظاهر من الصفات الثلاث هي عين الصفات القديمة الباطنة من غير تعدّدٍ بحسب الحقيقة، وهو من أسرار علوم الولاية.

٣

وأما موسى - عليه السّلام - فهو صورة اسم الله «الظاهر»، ومقامه مقام القلب. وله علوم الرسالة والنبوة والتشريع - من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحكم بالظاهر -، ولذلك كانت معجزاته في غاية الوضوح والظهور.

٦

فلما أراد الله تكميل موسى بالجمع بين التجليات الظاهرة والباطنة وعلوم النبوة وما في استعداده من علوم الولاية - وكان موسى قد ظهر بين قومه بدعوى أنه أعلم أهل الأرض و ذلك في ملأ من بني إسرائيل - فأوحى الله إليه: «بل عبدنا بجمع البحرين»! - أي: بين بحري الوجوب /MB113/ والإمكان، أو: بحري الظاهر والباطن، أو: بحري النبوة والولاية -.

٩

فاستحى موسى من دعواه!، فسأل الله أن يقدر الصحة بينها و استأذن في طلب الإجماع حتى يعلمه مما علّمه الله، فلو أثر صحة الله وأخذ علم الولاية منه لأغناه الله عن اتباع الخضر!

١٢

فلما وقع الإجماع ظهر النزاع - لما بين الظهور من حيث الظهور والباطن من حيث البطون من حيث البطون من المغايرة والمباينة -، فلذلك وقع بينها الفراق بعد حصول ما قدر الله إيصاله إليه بصحة الخضر من العلم^{٦١٧}.

١٥

ولابدّ للمحمّديّ من الجمع بين الظاهر والباطن اتباعاً لنبيّه - صلّى الله عليه وسلّم - . (وقوله: ﴿فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا﴾ [٢٦/٢١] /SA243/ : يريد الخلافة، ﴿وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ : يريد الرسالة - . فما كلّ رسولٍ خليفة. فالخليفة صاحب السيف والعزل والولاية؛ والرسول ليس كذلك، إنّما عليه البلاغ لما أرسل به، فإن قاتل عليه وحماه بالسيف فذلك الخليفة الرسول.

١٨

٢١

فكما أنّه ما كلّ نبيٍّ رسولٌ، كذلك ما كلّ رسولٍ خليفة - أي: ما أعطي الملك و

لا التحكم فيه -)؛ وهذا ظاهرٌ.

(و أمّا حكمة سؤال فرعون عن الماهية الإلهية) بقوله: ﴿مَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [٢٦/٢٣] (فلم يكن عن جهلٍ، وإنما كان عن اختبارٍ حتى يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه - وقد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم -، فيستدلّ بجوابه على صدق دعواه.

و سأل سؤال إيهام من أجل الحاضرين) حيث أوهمهم في سؤاله أن الله - تعالى - ماهيةٌ غير الوجود يجب أن يعرفها من يدعي النبوة بحدها.

فسأل بـ «ما» - الطالبة لمعرفة ماهية الشيء - (حتى يعرفهم من حيث لا يشعرون بما شعر هو في نفسه في سؤاله)، وهو أنه علم أن السائل بـ «ما» يطلب حقيقة الشيء، ولا بدّ لكلّ شيء أن يكون له حقيقة، ولا يلزم أن يكون له ماهية مركبة يمكن تعريفها بالحدّ؛ فأورد السؤال ذاوجهين ليتمكن من تخطئته.

(فاذا أجابه جواب العلماء بالأمر) أي: بحقيقة الأمر في المعرفة الإلهية حيث قال: ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾ [٢٦/٢٤] إيماءً إلى أن حقيقته - تعالى - بسيطة لا يمكن تعريفها إلا بالنسب والإضافات؛ وأكمل الرسوم له^{٦١٨} وأتمها نسبته بالربوبية إلى العالم كلّ إن كنتم من أهل الإيقان، فتوقنون أن حقيقته من حيث هي لا يعرفها إلا هو، ومن حيث تعريفها بالخارجيات /SB243/ - أي: بالنسب الذاتية - لا يكون أتمّ من هذا.

فاذا أصاب في الجواب (أظهر فرعون - إبقاءً لمنسبه - أن موسى ما أجابه على سؤاله!). حيث قال لمن حوله: ﴿أَلَا تَسْتَمِعُونَ﴾ [٢٦/٢٥] يعني: أنه ما أجاب بالحدّ الذي هو حقّ السؤال بـ «ما».

(فيتبين عند الحاضرين - لقصور فهمهم - أن فرعون أعلم من موسى، ولهذا لما

- قال له في الجواب ما ينبغي، وهو في الظاهر غير جوابٍ على ما سئل عنه.
- وقد علم فرعون أنه لا يحيبه إلا بذلك!)، فإن ذلك حقّ الجواب و عين الصواب، و
- قد عرفه قبل السؤال و علم أنه لا يقول إلا حقاً، فلذلك جعل السؤال محتمل الوجهين!.
- ٣ (فقال لأصحابه: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ [٢٦/٢٧] أي:
- مستورٌ عنه علم ما سألته عنه، إذ لا يتصور أن يعلم أصلاً) لجنونه و ستر عقله.
- ٦ (فالسؤال صحيح، فإن السؤال عن الماهية سؤالٌ عن حقيقة المطلوب، ولا بدّ ٦١٩
- أن يكون على حقيقةٍ في نفسه لا تكون لغيره)، فإنه لا شيء إلا و له حقيقةٌ هو بها هو،
- لا يكون غيره على تلك الحقيقة.
- ٩ (فالسؤال صحيحٌ على مذهب أهل /MA114/ الحقّ و العلم الصحيح و العقل
- السليم)؛ ليس كما زعم من لادراية له في العلوم أنّ من لاحدّ له لا يسأل بـ «ما»؛ (فالجواب
- عنه لا يكون إلا بما أجاب به موسى) - كما ذكر -.
- ١٢ (وهنا سرٌّ كبيرٌ، فإنه أجاب بالفعل لمن سأل عن الحدّ الذاتي، فجعل الحدّ الذاتيّ
- عين إضافته إلى ما ظهر به من صور العالم أو ما ظهر فيه من صور العالم؛ فكأنّه قال
- له - في جواب /SA244/ قوله: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [٢٦/٢٣]، قال - : الذي يظهر فيه
- ١٥ صور العالمين) - أي: بالمربوبية - (من علوٍ - و هو السماء - و سفليّ - و هو الأرض -
- ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾ [٢٦/٢٤]؛ أو يظهر هو بها) أي: بالمربوبية.
- حقّ التركيب أن يقال: «الذي يظهر فيه» من غير لفظة «قال» ليكون مقولاً «لقال له»،
- ١٨ لكن لما وسط بين قال و مقوله قوله - في جواب قوله: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ - كرّر «قال»
- لطول الكلام.
- (فلما قال فرعون لأصحابه: ﴿إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ﴾ [٦٨/٥١] - كما قلنا في معنى كونه
- ٢١ مجنوناً - زاد موسى في البيان ليعلم فرعون رتبته في العلم الإلهي - لعلمه بأن فرعون
- يعلم ذلك - ، فقال: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾ [٢٦/٢٨] فجاء بما يظهر و يستر - و
- هو الظاهر و الباطن - و ما بينهما، و هو قوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [٢٦/٣]. أي:

٣ بما ظهر من عالم الأجسام و الخلق و ما بطن من عالم الأرواح و الأمر و ما بين الظاهر و الباطن من التعيّينات و الشؤون الجامعة بين الأرواح و الأجسام، فإنّ المشرق للظهور و المغرب للبطون. و الحقّ هو الظاهر المتعيّن بجميع ما ظهر بإشراق نوره و إطلاق ظهوره، و هو الباطن المتعيّن بجميع ما بطن في غيب عينه و عين حضوره بعلمه بما بينهما من النسب و التعيّينات التي ليست إلّا في حيّز العلم؛

٦ (﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [٢٦/٢٨] أي: إن كنتم أصحاب تقييدٍ، فإنّ للعقل التقييد). و أهل التقييد و التحديد إمّا أن يقيّدوه بالتشبيه بالأجسام، و إمّا أن ينزّهوه عن الجسميّة، فيحدّدوه و يقيّدوه بالتشبيه بالأرواح و العقول، فتزويههم و همي - لأنّه عين التشبيه عند التحقق - .

(فالجواب الأوّل جواب الموقنين، و هم أهل الكشف و الوجود. /SB244/ فقال ٦٢٠: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾ - أي: أهل كشفٍ و وجودٍ - فقد أعلمتكم بما تيقنتموه في شهودكم و وجودكم). و هو أنّ الجواب عن الحقيقة الإلهيّة مع قطع النظر عن الإضافة محالّ، فأعراضه بالفعل عن التصديّ للجواب عن السؤال - بما هو عن الماهيّة - إعلامٌ بأنّه مطلقٌ عن كلّ قيدٍ و حدٍّ، و لا يدخل تحت جنسٍ و لا يميّز بفصلٍ، لاستغراقه الكلّ. و عدوله إلى بيان حقيقة الربويّة ببيان المضاف إليه - بأنّه هو الذي له ربويّة عالم الأرواح العالية و الأجسام السفليّة و ما بينهما من التعيّينات و النسب و الإضافات الظاهرة بربوبيّته للكلّ الباطن بهويّته في الكلّ، لأنّه عين العالمين في الشهود و الوجود -؛ تنبيهٌ على أن تعريفه لا يمكن إلّا بهذا الوجه من الإضافة إلى الكلّ أو البعض، كما قال: ﴿رَبُّكُمْ وَ رَبُّ ءَابَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ [٢٦/٢٦].

(فإنّ لم تكونوا من هذا الصنف فقد أجبتكم في الجواب الثاني - إن كنتم أهل عقلٍ و تقييدٍ، و حصرتم الحقّ فيما تعطيه أدلّة عقولكم - .

٢١ فظهر موسى بالوجهين ليعلّم فرعون فضله و صدقه. و علم موسى أنّ فرعون علم ٦٢١ ذلك أو يعلم ذلك ٦٢٢، لكونه سأل عن الماهيّة،

فعلم أن سؤاله ليس على اصطلاح القدماء في السؤال بـ «ما»، فلذلك أجاب.

فلو علم منه غير ذلك لخطأه في السؤال. فلما جعل موسى المسؤول عنه عين العالم خاطبه فرعون بهذا اللسان والقوم لا يشعرون. فقال له: ﴿لَئِنْ أَتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لِأَجْعَلَكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ﴾ [٢٩/٢٦]، و «السين» في «السجن» من حروف الزوائد؛ أي لأسترنك، فإنك /MB114/ أجبت بما أيدتني به أن أقول لك /SA245/ مثل هذا القول).

المراد بـ «هذا اللسان»: لسان الإشارة، فإن فرعون كان غالباً من غلاة الموحدة عالياً من المسرفين في دعواه، من جملة من قال النبي - عليه الصلاة والسلام - فيهم: «شر الناس من قامت القيامة عليه وهي حيٌّ» [٣٤٩]، أي: وقف على سرّ التوحيد والقيامة الكبرى قبل فناء أنبيته وموته الحقيقي في الله. فهو يدعى الإلهية بتعيينه ويدعو الخلق إلى نفسه لتوحيده العلمي لا الشهودي الذوقي، فهو يعلم لسان الإشارة.

فلما علم أن موسى - عليه السلام - موحد ناطق بالحق افترض فرصة دعوى الإلهية، لأن غير الحق ممتنع الوجود في هذا اللسان والحق في الرتب والتجليات مختلف الظهور والأحكام، فرتبة الحق الظاهر في صورة فرعون له التحكم في ذلك المجلس على الرتبة الموسوية. فأيده جواب موسى بلسان التوحيد وقواه على دعواه - مع إظهار السلطنة والقدرة بحسب الرتبة -، فقال له ما قال.

ولما كان اللسان لسان الإشارة أخذ فيه «سين السجن» من حروف الزيادة فبقي «الجن» - بمعنى: الستر - وإن لم يكن مضاعفاً، فإن اعتبار ذلك إنما كان في «لسان العبارة». و أما في «لسان الإشارة» فيكفي في الدلالة على المعنى المشار إليه بعض حرف اللفظ الدال عليه، فلا تعتبر الوضع والاشتقاق فيه - كما فهم بعضهم من «سعت برى»: «اشع تر برى»؛ فوجد وجداً شديداً! -.

(فإن قلت لي) بهذا اللسان (فقد جهلت - يا فرعون! - بوعيدك إيتاي والعين واحدة، فكيف فرقت؟!).

هذا لسان الحال من موسى عند سماع الوعيد، وكذلك جواب فرعون في قول الشيخ:
(فيقول فرعون: إنما فرقت المراتب العين، ما تفرقت العين ولا انقسمت في ذاتها. و
مرتبتى - الآن - التحكم فيك - يا موسى! - بالفعل؛ وأنا أنت بالعين وغيرك بالرتبة.
فلما فهم ذلك /SB245/ موسى منه أعطاه حقه في كونه) - أي: في كون موسى -
(يقول له: لا تقدر على ذلك، والرتبة) - أي: رتبة فرعون - (تشهد له بالقدرة عليه و
إظهار الأثر فيه. لأن الحق في رتبة فرعون من الصورة الظاهرة لها التحكم على
الرتبة التي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس.

فقال) - أي: موسى - (له - يظهر المانع من تعديده عليه - : ﴿أَوْ لَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ﴾ [٢٦/٣٠]).

«يظهر المانع» حال من موسى، أي: مظهر المانع. ومقول قوله: ﴿أَوْ لَوْ جِئْتُكَ﴾ هو:
«المانع». (فلم يسع فرعون إلا أن يقول له: ﴿فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾
[٢٦/٣١] حتى لا يظهر فرعون عند الضعفاء الرأي من قومه بعدم الإنصاف فكانوا
يرتابون فيه؛ وهي الطائفة التي استخفها فرعون فأطاعوه.

﴿إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ [٤٣/٥٤] أي: خارجين عما تعطيه العقول الصحيحة
من إنكار ما ادّعاه فرعون باللسان الظاهر في العقل، فإن له) - أي: للعقل - (حداً يقف
عنده إذا جاوزه صاحب الكشف واليقين. ولهذا جاء موسى في الجواب بما يقبله
الموقن والعاقل خاصة) على ما ذكر من الجوابين المضيئين بقوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ
مُوقِنِينَ﴾ [٢٦/٢٤]، ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [٢٦/٢٨].

(﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ﴾ [٢٦/٣٢] وهو صورة ما عصى به فرعون موسى في إبطائه عن
إجابة دعوته).

اعلم! أن الشيخ - قدس الله روحه - أوماً إلى أن الله - تعالى - بين صورة الحاجة و
المباحثة التي جرت بين موسى - عليه السلام - وبين فرعون على طريقة ضرب الأمثال،
فضرب «العصا» مثلاً للنفس المطمئنة الموسوية /SA246/ المطواعة للقلب المؤتلفة بنور

- القدس المؤيدة بتأييد الحق، و لهذا قال: «و هي ٦٢٣ صورة ما عصى به فرعون موسى في إِبائِهِ»، فإنَّ النفس حقيقةً واحدةً. /MA115/ فلما طاعت الهوى في فرعون و استولى عليه شيطان الوهم - لغلبة الهوى - كانت نفساً أُمارةً أَيْتَةً مستكبرةً أبت الحقَّ و أنكرته، و لما ٣ انقادت للحقَّ و أطاعت القلب - أي: النفس الناطقة - و تنوّرت بنور الروح في موسى كانت عصا يعتمد عليها في أعمال البرِّ و الطاعات و الأخلاق الفاضلة، و يهشُّ بها على غنمه -:
- ٦ القوى الحيوانية البهيمية - أوراق الشجرة الفكرية من العلوم النافعة، و حيّة تسعى في مقاصده و مطالبه بتركيب الحجج و الدلائل و تحصيل المقاصد، و ثعباناً يلتقم ما زوّرت شجرة القوى المتخيّلة و الوهميّة من فرعون و قومه من الشبهة؛ كلّ ذلك لطاعتها موسى القلب و الروح.
- ٩ و من أراد ترتيب القصّة و تحقيق الحقّ في هذا المثل و نظائره، فليطالعها في «التأويلات» [٣٥٠] التي كتبناها في القرآن، فإنَّ حقَّ هذا الموضع أن لايزاد على ما أورده الشيخ - قدّس الله روحه - .
- ١٢ (﴿فَإِذَا هِيَ تُعْبَانُ مُبِينٌ﴾ [٢٦/٣٢]، أي: حيّة ظاهرة؛ فانقلب المعصية - التي هي السيئة - طاعةً - أي: حسنةً - .)
- ١٥ إشارةً إلى أنَّ النفس في سنخها و طبعها العصيان للقلب و الروح، و لكن لما راضها - صلى الله عليه و سلّم - بقمع هواها حتّى صارت بإماتة قواها و قهر هواها - الَّذي هو روحها - كالنفس /SB246/ النباتية في الطاعة فشبهت بالعصا بعد كونها مركباً حروناً، فإذا
- ١٨ اطمأنّت صارت معصيتها طاعةً و سيّئتها حسنةً.
- فكلّ ما أمرها به موسى امتثلت، فآلت إلى هيئة ما أراد منها. (كما قال الله - تعالى - : ﴿يُبدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ [٢٥/٧٠] يعني: في الحكم) أي: سيّئاتهم في حكم حسناتهم، لأنّها إن غضبت و قهرت أو حلمت و تلطّفت كانت بأمر الحقّ. فكلّ حركاتها و أفعالها - وإن كانت في صورة الفساد - كانت عين الصلاح. ألا ترى إلى قوله - تعالى - : ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾؟! [٥٩/٥].

٣ (فظهر الحكم هنا عيناً متميِّزةً في جوهرٍ واحدٍ) أي: تأصل حكم الله فيها و ترسخ حتى صار الحكم - لكمال طاعتها بالطبع فيها - عيناً، كما أمرت تمثلت و تجسدت بصورة الحكم. فكل حكمٍ عليها عينٌ متميِّزةٌ عن نظيرتها - أي: صورة حكمٍ آخر في جوهرٍ واحدٍ - .

٦ (فهى «العصا») في صورة الحكم، (وهى «الحية») في صورة حكمٍ آخر، (و «الثعبان الظاهر») كذلك!.

٩ (فالتقم أمثاله من الحيات من كونها حيّةً و العصيّ من كونها عصاً)، لأنّها متأيدةٌ بتأييد الحقّ متنوّرةٌ بنور القدس، فبأيّ شبهةٍ تمسّك فرعون و قومه أبطلها ببرهانٍ نيرٍ من جنسها.

١٢ (فظهرت حجةٌ موسى على حجج فرعون في صورة عصيّ و حيّاتٍ و حبالٍ. فكانت للسحرة حبالٌ ولم يكن لموسى حبلٌ - و الحبل: التلّ الصغير [٣٥١] - ؛ أي: مقاديرهم بالنسبة إلى قدر موسى بمنزلة الحبال من الجبال الشامخة.

١٥ فلما رأت السحرة ذلك علموا رتبة SA247/ موسى في العلم، و إنّ الذى رأوه ليس من مقدور البشر، و إنّ كان من مقدور البشر فلا يكون إلاّ ممّن له تمييزٌ في العلم المحقّق عن التخيل و الإيهام. فأمنوا ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ * رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ ﴿ [٢٦/٤٧ - ٤٨] أي: الربّ الذى يدعو إليه موسى و هرون، لعلمهم بأنّ القوم يعلمون^{٦٢٤} أنّه ما دعا لفرعون)، أي: لعلم السحرة أنّ قوم فرعون يعلمون أنّ موسى ما دعا إلى فرعون بيّنوا ذلك، لأنّ فرعون كان يدّعي أنّه ربّ العالمين.

١٨ (و لما كان فرعون في منصب التحكّم صاحب الوقت، و أنّه الخليفة بالسيف - و إنّ جارٍ في العرف الناموسي - لذلك قال: ﴿أَنَا /MB115/ رَبُّكُمْ أَلَا عَلَى﴾ [٧٩/٢٤].

٢١ «الرّب» اسمٌ إضافيٌّ يقتضى مربوباً، و هو يجيئ في اللغة بمعنى «المالك» - يقال: ربّ الدار و ربّ الثوب و ربّ الغنم - ، و بمعنى «السيد» - يُقال: ربّ المدينة و ربّ القوم و ربّ العبيد - ، و بمعنى «المربيّ» - يُقال: ربّ الصبيّ و ربّ الطفل و ربّ المتعلّم [٣٥٢] - . و لا يطلق

بدون الإضافة إلا على ربّ العالمين؛ فالربّ المطلق بلام التعريف هو الله وحده. فله الربوبية على الحقيقة بالمعاني الثلاثة و لغيره عرضية، لأنّه مجلّى و مظهر لها، فهي صفة لعين واحدة ظاهرة بصور كثيرة. فكلّ من ظهر فيها، له ربوبية عرضية بحسب ما أعطاه الله من التصرف والتحكّم في ملكه و عبيده و مربّاه.

و تختلف المظاهر في تجلّي صفة الربوبية و تتفاضل، فمن كان أكثر تصرفاً و تحكماً بالنسبة إلى غيره كانت ربوبيته أعلى. و لما كان فرعون صاحب السلطنة في وقته متحكماً في قومه بحسب إرادته، ادّعى أنّه ربّهم الأعلى.

(أي: و إن كان الكلّ أرباباً) /SB247/ بنسبة ما و إضافة لمن يربّه (فأنا الأعلى منهم بما أُعطيته في الظاهر من التحكّم فيكم).

و لما علمت السحرة صدقه فيما قاله لم ينكروه و أقرّوا له بذلك، فقالوا له: ﴿إِنَّمَا تُقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَأَقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾ [٢٠/٧٢] فالدولة لك. فصحّ قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [٧٩/٢٤]. و إن كان عين الحقّ فالصورة لفرعون). أي: و إن كان الربّ الأعلى مطلقاً هو عين الحقّ فإنّه - تعالى - بأحدثته الذاتية و الأسماوية ظاهراً في كلّ صورة بقدر قابليتها، فله أحدية جميع الربوبية الأسماوية في الكلّ بالحقيقة بجميع المعاني الثلاثة؛ لكن الصورة القابلة لما قبلها من المعاني صورة فرعون.

(فقطع الأيدي و الأرجل، فصلب بعين حقّ في صورة باطل). فإنّ الله - تعالى - بالمشيئة الذاتية لما تجلّى بها في صورة الأعيان شاء ذلك، و ما شاء الله كان. فالوجود بما يجري فيه تبع لإرادته و هو الفاعل لما يحدث فيه. فكما قال بلسان الحقّ - الذي أنطق به كلّ حيٍّ و ميتٍّ و جمادٍ في صورة الهداية و النقيض: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ - فكذلك فعل ما فعل بهم بيد الحقّ في صورة باطل.

و ذلك بالنسبة إلى تجلّيه باسمه «الهادي» و «العدل» و «الكامل» في العرف الناموسي - أي: الشرع -، فإنّ التمييز بين الحقّ و الباطل و الحسن و القبيح إنّما هو في الأحكام الإلهية الشرعية التي يظهر بها كمال الوجود. و أمّا سائر المراتب فلكلّ^{٦٢٥} مرتبة حكم يختصّ بها،

كما علّل فعله الشنيع الباطل القبيح بقوله: (لنيل مراتب لا تُنال إلا بذلك الفعل) مثل المهابة و السلطنة وإلقاء الرعب في قلوب الناس ليتسخّروا و ينقادوا لحكمه.

٣ (فإنّ الأسباب لاسبيل إلى تعطيّلها، لأنّ الأعيان الثابتة اقتضتها. فلا تظهر في الوجود إلا بصورة ما هي عليه في الثبوت، SA248/ إذ ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ [١٠/٦٤]. وليست «كلمات الله» سوى أعيان الموجودات.

٦ فينسب إليه القدم من حيث ثبوتها، وينسب إليها الحدوث من حيث وجودها و ظهورها، كما تقول: «حدث عندنا اليوم إنسانٌ أو ضيفٌ»، ولا يلزم من حدوثه أنّه ما كان له وجودٌ قبل هذا الحدوث. لذلك قال - تعالى - في كلامه العزيز - أي: في «إتيانه»، مع قدم كلامه [٣٥٣]-: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا أَسْتَمِعُوهُ وَ هُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [٢١/٢]، و ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ﴾ [٢٦/٥]. و «الرحمن» لا يأتي إلا بالرحمة، و من أعرض عن الرحمة استقبل العذاب الذي هو عدم الرحمة.

و أمّا قوله: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بِأَسْنًا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ﴾ [٤٠/٨٥] /MA116/ ونظيره في سورة يونس مع الإستثناء في قوله: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَزِيَّةٌ ءَامَنَتْ﴾ - أي: في وقت رؤيتهم العذاب - ﴿فَنَفَعَهَا إِيْمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾ [١٠/٩٨] (فلم يدلّ ذلك على أنّه لا ينفعهم في الآخرة، بقوله) - أي: بدليل قوله (في الاستثناء - : ﴿إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ) لَمَّا ءَامَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [١٠/٩٨]. (فأراد أنّ ذلك لا يرفع^{٦٢٦} عنهم الأخذ في الدنيا، فلذلك أخذ فرعون مع وجود الإيمان منه.

٢١ هذا إن كان أمره أمر من تيقّن بالانتقال في تلك الساعة. وقرينة الحال تعطي أنّه ما كان على يقينٍ من الانتقال) - أي: من الدنيا إلى الآخرة -، (لأنّه عاين المؤمنين يمشون في الطريق اليّيس الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر. فلم يتيقّن فرعون الهلاك إذ آمن؛ /SB248/

بمخلاف المحتضر، حتى لا يلحق به).

أي: لم يتيقن فرعون بالهلاك^{٦٢٧} وقت الإيمان حتى يلحق بالمحتضر الذي يؤمن بعد تيقنه بالهلاك فلا يلحق به.

(فأمن بالذي آمنت به بنو إسرائيل على التيقن بالنجاة، فكان كما تيقن. لكن على غير الصورة التي أراد، فنجاه الله من عذاب الآخرة في نفسه، ونجى بدنه كما قال - تعالى - : ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَ آيَةً﴾ [١٠/٩٢]؛ لآتته لو غاب بصورته ربما قال قومه: احتجب!) أي: عن الأبصار فارتقى إلى السماء؛ أو غاب بنوع آخر - بناء على ما اعتقدوا في حقه أنه إله - .

(فظهر بالصورة المعهودة ميتاً ليعلم أنه هو، فعمته النجاة حساً ومعنى).
«حساً» بالصورة و «معنى» بالروح للإيمان، لأن الخطاب إن كان للمجموع فذاك، وإن كان للروح فمعناه: مع بدنك.

- والله أعلم بحاله! - .
(و من حقت عليه كلمة العذاب الأخروي لا يؤمن و لو جاءته كل آية ﴿حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾^{٦٢٨} [١٠/٨٨] أي: يذوقوا العذاب الأخروي، فخرج فرعون من هذا الصنف.

هذا هو الظاهر الذي ورد به القرآن.

ثم إننا نقول بعد ذلك - و الأمر فيه إلى الله! - : لما استقر في نفوس عامة الخلق من شقائه^{٦٢٩}، و ما لهم نص في ذلك) - أي: في شقائه الأبدي^{٦٣٠} - (يستندون إليه. و أمّا «آله»، فلهم حكم آخر ليس هذا موضع ذكره.

ثم ليعلم أنه ما يقبض الله أحداً إلا و هو مؤمن - أي: مصدق - بما جاءت به الأخبار الإلهية؛ و أعني: من «المحتضرين»، و لهذا يكره موت الفجأة و قتل الغفلة؛ فأما موت الفجأة فحدّه أن يخرج النَّفْسُ /SA249/ الداخل فلا يدخل النَّفْسُ الخارج، فهذا موت الفجأة و هذا غير المحتضر. و كذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من

ورائه وهو لا يشعر، فيقبض على ما كان عليه من إيمانٍ أو كفرٍ؛ ولذلك قال - عليه الصلاة والسلام - : «يُحْشَرُ عَلَى مَا عَلَيْهِ مَاتَ» [٣٥٤] كما أنه يُقْبَضُ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ.

والمحتضر ما يكون إلا صاحب شهودٍ، فهو صاحب إيمانٍ بما ثمَّ، فلا يُقْبَضُ إِلَّا عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ. لأنَّ «كان» حرفٌ وجوديٌّ - أي: لفظة «كان» كلمةٌ وجوديةٌ - (لا ينجز معه الزمان إلا بقرائن الأحوال) أي: لا يدلّ على الزمان - كقوله: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا

حَكِيمًا﴾ [٤/١٧]، و: «كان زيدٌ قائماً»، فإنَّ معناه ثبوت الخبر للاسم و وجوده على الصفة المذكورة - . وأما حكم قرائن الأحوال فكما تشاهد فقر زيدٍ، فيقال لك: «كان زيدٌ غنياً»، أي: في الزمان الماضي فافتقر؛ وكقول الشيخ: «كنت شاباً قوياً».

و المراد أنَّ معنى الحديث أنه يقبض على ما هو عليه. و إطلاق الحرف على «كان» في قوله: «حرفٌ وجوديٌّ» مجازٌ، كقولهم ^{٦٣١}: «في حرف أبيّ» [٣٥٥] كذا [٣٥٦]، و المراد قراءته.

(فيفرق بين الكافر المحتضر في الموت، وبين الكافر المقتول غفلةً أو الميِّت فجأةً، كما قلنا في حدِّ الفجأة).

هذه بشارةٌ منه لمن احتضر من الكفار والمجوبين بأنَّه يشهد الملائكة وأحوال الآخرة قبل موته، فيؤمن بحكم ما يشهد. /MB116/ ولكن قد يكون إيمانه حال الغرغرة والله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر.

ولا شك أنَّ كلَّ محتضرٍ يشاهد ذلك، لكن الكلام في أنَّه هل ينفعه إيمانه حينئذٍ بما لم يعتقد قبل ذلك؟، فلم يخبر الشيخ عن ذلك!.

والحق /SB249/ أنه لا ينفعه، لقوله - تعالى - : ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا﴾ [٦/١٥٨].

و أما حكمة التجلي والكلام في صورة النار؛ فلأنَّها كانت بغية موسى. فتجلى له

في مطلوبه ليقبل عليه ولا يعرض عنه، فإنه لو تجلَّى له في غير صورة مطلوبه
أعرض عنه - لاجتماع همِّه على مطلوبٍ خاصٍّ - . ولو أعرض لعاد عمله عليه
فأعرض عنه الحقّ، وهو مصطفىّ مقربّ، فمن قرّبه أنّه تجلَّى له في مطلوبه وهو
لا يعلم!

كَنَارِ مُوسَى رَءَاهَا عَيْنَ حَاجَتِهِ وَهُوَ الْإِلَٰهُ وَلَكِنْ لَيْسَ يُدْرِيه !.

ولما كان موسى - عليه السّلام - مصطفىّ محبوباً جذبه الله - تعالى - بأن وفقه لمصلحة
شعبيّ - عليه السّلام - حتّى عرفه الحقّ وحبّبه إليه. فكان الغالب عليه طلب الشهود، و
الشهود لا يكون إلا في صورة. ولا أشرف من صور أركان العالم كالنار، فإنّها تناسب
حضرة الحقّ بالصفتين اللّتين هما أجلّ الصفات الذاتيّة وأقدمها، وهما: القهر والمحبة؛
فالإحراق في النار أثر القهر بأنّها ما مسّت شيئاً قابلاً لتأثيرها إلا أفنته - كما أن الله تعالى ما
تجلّى لشيءٍ إلا أفناه - . و التجلّي لا يكون إلا بحسب قبول المتجلّي له. و النوريّة أثر المحبة -
فإنّ النور لذاته محبوبٌ - .

فمن كمال عنايته أحوجه إلى النار حتّى عقد همّته بها و توجه نحوها بالكلّيّة. فتجلّى له في
صورتها.

فاستولى على باطنه و ظاهره صفتا القهر والمحبة من التجلّي و المتجلّي فيها، فإنّه لا بدّ
للمتجلّي له أن يتّصف بصفة المتجلّي و يناسب المتجلّي فيه، وهذا هو الشهود المثاليّ في مقام
التفرقة قبل الجمع، و مقام المكاملة المقتضي للإثنيّة.

وأما الشهود المعنويّ الحقيقيّ فهو /SA250/ يقتضي فناء المتجلّي له في المتجلّي، و ذلك في
قوله: ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا ﴾ [٧/١٤٣]. و هناك لإثنيّة،
فلا خطاب و لا كلام إلا بعد الإفاقة . و الله الباقي بعد فناء الخلق.

- و الله أعلم بالصواب ٦٣٢! - .

(فصل حكمة صمدية في كلمة خالدية)

- ٩ إنما خُصَّت «الكلمة الخالدية» بـ: «الحكمة الصمدية»، لأنَّ دعوته إلى الأحد ٦٣٣ الصمد،
ومشهد الصمدية، وهجيره في ذكره: «الأحد الصمد».
- وكان في قومه مظهر الصمدية يصدون إليه في المهمات، ويقصدونه في الملّات،
١٢ فيكشف الله عنهم بدعائه البليات.

- ١٥ (وأمّا حكمة خالد بن سنان؛ فإنه أظهر بدعواه النبوة البرزخية) أي: الحجابية التي
تكون في عالم المثال بعد الموت، فإنه لم يُظهر نبوته في حياته. ولذلك لم يعتبرها نبينا - صلى
الله عليه وسلم - حيث قال: «إني أولى الناس بعيسى بن مريم، فإنه ليس بيني وبينه
١٨ نبيٌّ» [٣٥٧]، فعلم أنه لم يكن نبياً في هذا الموطن.
- (فإنه ما ادّعى الإخبار بما هنالك إلا بعد الموت) أي: ادّعى أنه يخبر بعد موته عن
أحوال الآخرة.
- ٢١ (فأمر أن ينبش عنه و يسأل، فيخبر أنّ الحكم في البرزخ على صورة الحياة
الدنيا، فيعلم بذلك صدق الرسل - كلّهم - فيما أخبروا به في حياتهم الدنيا.
فكان غرض خالدٍ - عليه السلام - إيمان العالم - كلّه - بما جاءت به الرسل ليكون

رحمة للجميع. فإنه تشرف بقرب نبوته من نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - ، و علم أن الله أرسله رحمة للعالمين.

و لم يكن خالدُ برسولٍ، فأراد أن يحصل من هذه الرحمة في الرسالة المحمدية على حظٍّ وافٍ. و لم يؤمر بالتبليغ، فأراد أن يحظى بذلك /MA117/ في البرزخ ليكون أقوى في العلم /SB250/ في حق الخلق، فأضاعه قومه!.

لما استشرَف خالدٌ - عليه السلام - كمال نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - للعالمين كافةً، تمنى أن يكون له عمومُ إنباءٍ ونبوةٍ مستندةٍ إلى العلم الحاصل للكافة بما في البرزخ بعد الموت، فإنَّ العامة لا ينقادون لإنباء الأنبياء انقيادهم لإنباء من ينبأ بعد أن يموت، فيحييه الله فيخبر بما شاهد هنالك، فإنَّ تأثير مثل ذلك في إيمان عموم الخلق أبلغ.

و كان من قصّة خالدٍ - عليه السلام - أنّه كان قويّ الهمة، و الغالب عليه شهود الأحيّة. و كان هو و قومه يسكنون بلاد عدن، فظهرت بينهم نارٌ عظيمةٌ خرجت من مغارةٍ فأهلكت الزرع و الضرع.

فصمد إليه قومه - على ما اعتادوا منه في دفع الملمات - حتّى يدفع عنهم أذى تلك النار، و كانوا مؤمنين به. فأخذ خالدٌ يضرب تلك النار بعصاه من خلفها و يقول: بدأً بدأً حتّى بدّدت النار فرجعت هاربةً منه إلى المغارة التي خرجت منها، و هو يسوقها حتّى أدخلها.

ثمّ قال لأولاده و قومه: «إني أدخل المغارة خلف النار حتّى أطفئها»، فأمرهم أن يدعوه بعد ثلاثة أيّام تامّة فإنّهم إن نادوه قبل انقضاءها فهو يخرج و يموت!، وإن صبروا خرج سالمًا و قد دفع عنهم مضرة النار.

فلما دخل صبروا يومين و استفزّهم الشيطان، فلم يصبروا تمام ثلاثة أيّامٍ، فارتابوا أنّه ربّما هلك. فصاحوا به، فخرج - صلى الله عليه وسلم - من المغارة و يده على رأسه من الألم الذي أصابه من صياحهم!، فقال لهم: ضيّعتموني و أضعتم قولي و عهدي!، و أخبرهم بموته.

و أمرهم أن يقبروه و يرقبوه أربعين يوماً، /SA251/ فإنه يأتيهم قطع من الغنم يقدمها
 حماراً أبتراً مقطوع الذنب. فإذا حاذى قبره و وقف فلينبشوا عليه قبره، فإنه يقوم و يخبرهم
 ٣ بجلية الأمر بعد الموت عن شهود و رؤية؛ فيحصل الخلق كلهم على اليقين بما أخبرت
 الرسل - عليهم السلام - .

ثم مات خالد، فدفنوه فانتظروا مضي الأربعين و ورود قطع الغنم، فجاء القطيع - كما
 ٦ يذكر - يقدمه حماراً أبتراً، قوقف حذاء قبره. فهم مؤمنو قومه و أولاده أن ينبشوا عليه - كما
 أمرهم - حتى يخبرهم بصدق الأنبياء و النبوات كلها؛ فأبى أكابر أولاده و قالوا: يكون علينا
 عارٌ عند العرب أن ينبش على أبينا؛ فيقال فينا: «أولاد المنبوش» و ندعى بذلك!. فحملتهم
 ٩ الحمية الجاهلية على ذلك.
 فضيعوا وصيته و أضاعوه! [٣٥٨].

١٢ ثم بعد بعثة رسول الله - صلى الله عليه و سلم - جاءته بنت خالد - عليه السلام -، فقال
 - صلى الله عليه و سلم - : «مرحباً بابنة نبي أضاعه قومه!» [٣٥٩].
 ١٥ (و لم يصف النبي - عليه الصلاة و السلام - قومه بـ «أنهم ضاعوا») لإصابتهم في
 الإيمان به، فصحت نبوته؛ (و إنما وصفهم بـ «أنهم أضاعوا نبيهم» حيث لم يبلغوه
 مراده.

١٨ فهل بلغه الله أجر أمنيته؟ فلا شك و لا خلاف في أن له أجر أمنيته، وإنما الشك و
 الخلاف في أجر المطلوب، هل يساوي تمنّي وقوعه عدم وقوعه بالوجود - يعني: في
 الأجر؟ -، أي: هل يساوي أجر عدم وقوع المطلوب بالوجود الخارجي عند مجرد تمنّي
 ٢١ وقوعه أجر تمنّيه بحيث لا ينقص عدم وقوعه أجر تمنّيه إذا وقع (أم لا؟). فإن في الشرع
 /SB251/ ما يؤيد التساوي في مواضع كثيرة - كالآتي [للصلاة ٦٣٤] في الجماعة فتفوته
 الجماعة، فله أجر من حضر الجماعة؛ و كالمتمني مع فقره ما هم عليه أصحاب الثروة

- و المال من فعل الخيرات - ؛ فله مثل أجورهم.
- ولكن مثل أجورهم في نيّاتهم أو في عملهم؟، فإنّهم جمعوا بين العمل و النيّة. و
- لم ينصّ النبيّ عليهما و لا على واحدٍ منهما. ٣
- و الظاهر أنّه لا تساوي بينهما؛ و لذلك طلب خالد بن سنان الإبلاغ حتّى يصحّ له
- مقام الجمع بين الأمرين فيحصل على الأجرين.
- ٦ - والله أعلم! - . /MB117/

(فصل حكمة فردية في كلمة محمدية)

- ٩ إنما خَصَّت «الكلمة المحمدية» بـ: «الحكمة الفردية»، لأنه - صلى الله عليه وسلم - أول التعيينات الذي تعين به الذات الأحادية قبل كل تعينٍ تظهر به من التعيينات الغير المتناهية. وقد سبق أن التعيينات مترتبة ترتب الأجناس والأنواع والأصناف والأشخاص مندرجة بعضها تحت بعض، فهو يشمل جميع التعيينات؛ فهو واحدٌ فردٌ في الوجود لانظير له، إذ لا تعين يساويه في المرتبة.
- ١٢ وليس فوقه إلا الذات الأحادية المطلقة المنزهة^{٦٣٥} عن كل تعينٍ وصفةٍ واسمٍ ورسمٍ وحدٍّ ونعتٍ، فله الفردية مطلقاً.
- ١٥ ولشموله كل تعينٍ سمّاه الشيخ أيضاً - أعني: هذا الفصل - : «فصل الحكمة الكلية»؛ ولا فرق بينها إلا بالاعتبار، فإن هذا التعين بالنسبة إلى سائر التعيينات كليات. وقد مرّ في الفصل الموسوي أن الأنبياء هم التعيينات الكلية، وقد يتناول حتى التعيينات الشخصية [٣٦٠]؛

- ولذلك قال - عليه الصلاة والسلام - في حديث القيامة: «إنه يجيء النبيّ/SA252/ ومعهم الرهط، والنبيّ ومعهم الرجلان، والنبيّ ومعهم الرجل الواحد، والنبيّ وليس معه أحد!» [٣٦١]. فله الجمعية المطلقة، ولذلك جاء في حقّه وحقّ أمته: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [٢/١٤٣]، وجاء أيضاً: ﴿وَلَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [٢/١٤٣]، وجاء أيضاً: ﴿وَلَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [٢/١٤٣].
- ٢١

- مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿٢١/١٠٧﴾، وَ: ﴿مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [٣٤/٢٨].
 ٣ و لاشك أن الحق - تعالى - له إلى كل تعيين نسبة مخصوصة تلك النسبة مع الذات اسم من أسماء الله - تعالى - يرتبط به هذا الشخص المتعين بالله - تعالى - يربّه به. فمن هذا يعلم أن الاسم الأعظم لا يكون إلا مع نبينا - صلى الله عليه وسلم - دون غيره من الأنبياء. و من فرديته يعلم سرّ قوله: «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين» [٣٦٢]؛
 ٦ و كونه خاتم النبيين، و أول الأولين و آخر الآخرين؛
 و من كليته و جمعيته سرّ قوله: «أوتيت جوامع الكلم» [٣٦٣]؛
 و كونه أفضل الأنبياء - فإنهم في التصاعد و سعة الاستعداد و المرتبة ينتهون إلى التعيين الأول و لا يبلغونه؛
 ٩ و سرّ اختصاصه بالشفاعة؛
 ... إلى غير ذلك من خصائصه.

- (إنما كانت حكمته «فردية»، لأنّه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، و لهذا بدأ به الأمر و ختم، فكان نبياً و آدم بين الماء و الطين؛ ثمّ كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين!).
 ١٥ علّل الشيخ «فرديته» بكونه أكمل أفراد النوع الإنساني، لأنّ^{٦٣٧} الأكمل جامع للأحد و الشفع و الوتر.
 ١٨ أمّا «الأحد»، فلأنّ هذا التعيين عين الذات الأحديّة - أعني: عين المتعين - لا زائداً عليه إلا في التعقل، فإنّه تعين بعلمه بذاته، /SB252/ فلا تكثر إلا بالاعتبار. و لاشك أن هذا الاعتبار شفع الأحديّة فجعلها الواحدية، و هي الوترية التي هي بالتثليث^{٦٣٨}.
 ٢١ (و أول الأفراد الثلاثة)، فتحقق أن أول التثليث الاعتباري إنما هو بالعلم و العالم و المعلوم، و مظهره في الوجود هو هذا الأكمل الجامع للأحديّة و الشفعيّة و الوترية - أي:

الواحدة التي هي الذات والصفة والاسم - ، وتسمى باصطلاحهم: «حقيقة الحقائق الكبرى»، و «البرزخ الجامع»، و «آدم الحقيقي»، و «العين الواحدة» [٣٦٤].

٣ (و ما زاد على الأوليه من الأفراد فإنه عنها.

فكان - صلى الله عليه وسلم - أدلّ دليل على ربه، فإنه أوتي جوامع الكلم التي هي مسميات أسماء آدم، يعني: مسميات الأسماء التي علّمها الله آدم. والكلمات الإلهية وإن كانت لا تنفذ - فإنها لا تنهاى -، لكنها تنحصر - مع لا تنهاها - في أمّهات ثلاث؛ أولها: الحقائق والأعيان الفعلية الوجودية الإلهية؛

و الثانية: الحقائق الإنفعاليّ الكيانيّة /MA118/ الإمكانية المربوبية؛

٩ و الثالثة: الحقائق الجمعية الكمالية الإنسانية، و الكلّ أمّهات الشؤون الذاتية.

و للحقيقة العينية الذاتية الإحاطة والإطلاق، فهذه الكلم هي جوامع الكلم التي أوتيتها محمدٌ - صلى الله عليه وسلم -، فجمعها برزخيته المذكورة.

١٢ (فأشبه الدليل في تثليثه) - يعني: ما ذكر في «الفصّ الصالحى» من تثليث الدليل [٣٦٥] - (و الدليل دليل لنفسه [٦٣٩]) أي: دلالة ذاتية له. و لهذا كان - عليه الصلاة والسلام - مظهر الاسم «الهادي»، و بالحقيقة هو الهادي و هو المهديّ، فهو دليل لنفسه على نفسه.

١٥ (و لما كانت حقيقته /SA253/ تعطي الفردية الأولى بما هو مثلث النشأة) كما ذكر (لذلك قال: «حبّ إلي من دنياكم ثلاثٌ - بما فيه من التثليث -، ثم ذكر: «النساء و الطيب، وجعلت قرّة عينه في الصلاة» [٣٦٦]).

١٨ فابتدأ بذكر النساء و آخر الصلاة. و ذلك لأنّ المرأة جزءٌ من الرجل في أصل ظهور عيناها و معرفة الإنسان بنفسه مقدّمة على معرفته بربه، فإن معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه؛ لذلك قال - عليه الصلاة والسلام - : «من عرف نفسه، عرف ربه» [٣٦٧]. فإن شئت قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر والعجز عن الوصول، فإنه سائغ فيه؛

و إن شئت قلت بثبوت المعرفة.

فالأول: أن تعرف أن نفسك لا تعرفها، فلا تعرف ربك؛

والثاني: أن تعرفها، فتعرف ربك.^{٦٤٠}

فكان محمدٌ - صلى الله عليه وسلم - أوضح دليل على ربه. فإن كل جزءٍ من العالم دليلٌ على أصله الذي هو ربه؛ فافهم!).

اعلم! أن المرأة صورة النفس والرجل صورة الروح، فكما أن النفس جزءٌ من الروح فإن التعيين النفسي أحد التعيينات الداخلة تحت التعيين الأول الروحي الذي هو آدم الحقيقي و تنزل من تنزلاته، فالمرأة دليل على الرجل والرجل دليل على ربه - بدليل قوله عليه السلام: «من عرف نفسه عرف ربه» - . والدليل مقدّم على المدلول، فلذلك قدّم النساء.

فإن قلنا: إن حقيقة الحق - من حيث هو المتعين بتعين الإنسان - لا يعرفه إلا هو، فلا يعرف حقيقة النفس، فلا يعرف الحق على اطلاقه الذاتي الغير المنحصر في تعين، ساغ؛
و ان قلنا: إن الحق المعين بتعين النفس - أي: الهوية المتعينة بتعيينها - يعرف بمعرفة تعين النفس، ساغ.

و أما معرفة أكمل أفراد الإنسان المتعين بالتعين الأول - وهو محمدٌ صلى الله عليه وسلم - الحق من نفسه فهو أتم المعارف؛

أما من حيث /SB253/ «عينه»، فلأن العين المحمدية من حيث كونها متعينة بالبرزخية الجامعة الكبرى فهي عين الذات الأحادية من حيث كونها متعينة بالتعين الأول؛

و أما من حيث «صورته»، فلأن الصورة المحمدية جامعة للحضرة الأحادية الذاتية و

الواحدية الأسماوية وجميع المراتب الإمكانية - من الروح و القلب و النفس و الخيال و الجسم -، فكذلك الحضرة الإلهية هي الذات مع جميع الأسماء و صورها من أعيان العالم و

فواعله و قوابله من أم الكتاب - الذي هو الروح الكليّ الشامل لجميع الأرواح - و اللوح المحفوظ - الذي هو القلب الكليّ الشامل لجميع القلوب - و عالم المثال و الجسم المطلق -

الشامل لجميع أسماء العالم - .

فهو أتم دليل و أوضحه على ربه، لكونه أكمل المظاهر الكمالية الإلهية.

قوله: «فإنَّ كلَّ جزءٍ من العالم دليلٌ على أصله الَّذي هو ربُّه»: معناه أنَّ كلَّ جزءٍ له عينٌ، ولذات الحقّ - تعالى - نسبةٌ إلى عينه بتجليّهِ في صورتها خاصّةً ليست تلك النسبة لغيره /MB118/ ، فالذات مع تلك النسبة اسمٌ خاصٌّ لله يربُّ به ذلك الجزء، فذلك الاسم ربُّه الخاصّ.

فجميع أجزاء العالم - بمجموعها - دليلٌ على أصل العالم الَّذي هو الرّبّ المطلق - : ربّ الأرباب - . وجميع أجزاء العالم بحقائقها مندرجةٌ في الانسان الأكمل، فهو الدليل الأتمّ على ربّه، بل على نفسه إجمالاً و تفصيلاً؛ فافهم!.

(وإنّما حَبَّبَ إليه النساءَ فحنَّ إليهنَّ، لأنّه من باب حنين الكلِّ إلى جزءه) لأنَّ كَلِيَّةَ الكلِّ إنّما تكون بجزئيّة الجزء، فلا يكون الكلُّ كلّاً حتّى يكون الجزء جزءً، فهو حنين الشيء إلى نفسه باعتبارين و حيثيّتين، /SA254/ فإنّ الجزء باعتبار الحقيقة عين الكلِّ و باعتبار التعيّن غيره.

و الشيء لا يحبّ إلّا نفسه - كما مرّ - . فإنّ الحبّ في الوجود حقيقةٌ واحدةٌ و لا يحنّ و لا يشّاق إلّا مع بينونةٍ و احتجابٍ. فيحنّ الكلُّ في الجزء إلى نفسه باعتبار كليّته - للبينونة الواقعة بتعيّن الجزء - ؛

و في الكلِّ إلى نفسه باعتبار جزئيّته - للبينونة الواقعة بين الكلِّ من حيث هو كلٌّ. و لولا ذلك الإفتراق بالاثنيّة لما كان الكلُّ كلّاً و لا الجزء جزءً، فخلص الحبّ و لذّته من الحنين و ألمه.

(فأبان) - أي: النبيّ عليه السّلام - (بذلك عن الأمر في نفسه من جانب الحقّ في قوله - في هذه النشأة الإنسانيّة العنصريّة - : ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [١٥/٢٩]. ثمّ وصف نفسه بشدّة الشوق إلى لقاءه، فقال للمشتاقين: «يا داود! إنّني أشدّ شوقاً إليهم» [٣٦٨] - يعني: للمشتاقين إليه - . و هو لقاءٌ خاصٌّ، فإنّه قال في حديث الدجال: «إنّ أحدكم لن يرى ربّه حتّى يموت» [٣٦٩].

فلا بدّ من الشوق لمن هذه صفته). أي: لمن لا يرى ربّه حتّى يموت، فيحبّ أن يموت

شوقاً إلى الحقّ!.

كما حكى الأصمعيّ [٣٧٠] أنّه مرّ في بعض طرق البادية بجبرٍ على جادة الحجاج مكتوبٌ عليه هذا البيت:

أَلَا أَيُّهَا الْحَجَّاجُ - بِاللَّهِ! - خَبَرُوا إِذَا حَلَّ عِشْقُ بِالْفَتَى كَيْفَ يَصْنَعُ؟
فكتبت تحته:

يُدَاوِي هَوَاهُ ثُمَّ يَكْتُمُ سِرَّهُ وَ يَخْضَعُ فِي كُلِّ الْأُمُورِ وَ يَخْشَعُ
قال: فرجعت إليه في اليوم الثاني، فإذا مكتوبٌ تحته:

وَكَيْفَ ^{٦٤١} يُدَاوِي وَ أَلْهَوَى قَاطِعُ الْحَشَا! وَ فِي كُلِّ يَوْمٍ رُوحُهُ تَنْقَطَعُ!
قال: فكتبت تحته:

إِذَا لَمْ يَطِقْ صَبْرًا وَ كِتْمَانَ سِرِّهِ فَلَيْسَ لَهُ شَيْءٌ مِنَ الْمَوْتِ أَنْفَعُ!
قال: فرجعت إليه في الغد، فإذا أنا بشابٍ نحيفٍ قد شحب لونه و دقَّ شخصه، و قد قضى
نحبه و خرّ /SB254/ ميّتاً! [٣٧١].

و السرّ في زيادة شوق الحقّ: أنّ الحقّ من حيث تعيّنه تعيّن العبد المشتاق يشتاق إلى نفسه من حيث تعيّنه في الأصل. ثمّ إنّ من حيث الأصل يشتاق إلى نفسه في مرتبة التقييد، فيكون حينئذٍ اشتياق الحقّ أشدّ، لكون شوقه - تعالى - أضعاف أضعاف الشوق الظاهر من المسمّى «عبدًا»، إذ هو المشتاق إلى نفسه من حيثيّتين في مرتبتين له ذاتيّتين.

و لاشكّ أنّ الشوق في مرتبة الأصل أقوى - بما لا يبلغ كنهه -، لأنّ الشوق بقدر الحبّ، و الحبّ هناك في الغاية؛ و منه يتحقّق معنى قوله - تعالى -: «من تقرب إليّ شبراً تقربت منه ذراعاً، و من تقرب إليّ ذراعاً تقربت منه باعاً، و من أتاني مشياً أتيتُه هرولةً!» [٣٧٢].

(فشوق الحقّ لهؤلاء المقربين مع كونه يراهم فيحبّ أن يروه) - يعني: بارتفاع حجاب الآتيّة من العين، الموجب في زعمه البين في البين - (و يأبى المقام ذلك!) أي: الكون في هذه الحياة الدنيا و الركون إلى مقام النفس. (فأشبهه قوله: ﴿حَتَّى نَعْلَمَ﴾ [٤٧/٣١] مع كونه عالماً) من حيث إنّهُ يشتاق إلى حصول رؤيته نفسه في عين العبد مع رؤيته نفسه

مطلقاً، كظهور علمه في مظاهر المؤمنين مع علمه القديم الذاتي.

(فهو يشاق /MA119/ لهذه الصفة الخاصة) وهي ارتفاع حجاب أئمة العبد، فيشده

٣ بعينه (التي لا وجود لها إلا عند الموت، فيبلى بها شوقهم إليه^{٦٤٢}؛ كما قال في «حديث التردد» - وهو من هذا الباب - : «ما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي في قبض نسمة^{٦٤٣} عبدي المؤمن، يكره الموت وأكره مساءته^{٦٤٤}] ولا بدّ له من لقائي!» [٣٧٣]؛

٦ يعني بارتفاع الحجاب، ولا يرتفع إلا بمفارقة البدن. /SA255/ (فبشره) بما بعد الموت من اللقاء.

(وما قال له: «ولا بدّ له من الموت» لئلا يغمّه بذكر الموت. ولما كان لا يلقى الله

٩ إلا بعد الموت - كما قال عليه الصلاة والسلام: «إنّ أحدكم لا يرى ربّه حتى يموت» [٣٧٤] - لذلك قال - تعالى - : «ولا بدّ من لقائي»، فاشتياق الحقّ لوجود هذه النسبه).

١٢ «اللقاء» الذي لا يكون إلا بعد الموت، هو الذي يكون عند ارتفاع الحجاب البدنيّ و التجردّ عن الغواشي الطبيعيّة، وهو بالنسبة إلى أهل الحجاب من المؤمنين بالغيب إنّما يكون في صورة معتقدتهم؛

١٥ إمّا في العالم^{٦٤٥} المثاليّ؛

وإمّا في البرازخ النوريّة الروحانيّة؛

وإمّا في الهياكل السماويّة و الصور الفلكيّة بحسب تفاوت درجاتهم في التجردّ بصفاء

١٨ النفس وقوّة الاستعداد، كما قال - عليه الصلاة والسلام - : «أرواح الشهداء في حواصل طيور خضر» [٣٧٥] - : وهي الأجرام السماويّة -، وفي حديث آخر: «في قناديل معلقة تحت العرش» [٣٧٦] - : وهي الكواكب الدريّة - .

٢١ و بالنسبة إلى أهل الشهود من الموقنين فاللقاء دائمٌ، وهم الذين ماتوا عن أنبيائهم و تعيّناتهم في حياتهم الدنيا و تجرّدوا عن ملابس طبائعهم. فهم يشاهدونه من حيث إنهم انخلعوا عن الهيئات النفسانيّة و الطبيعيّة و أحياءهم الله بالحياة الأخرويّة، فهم الذين فازوا

بلقاء الله على الإطلاق و التقييد، و شاهدوا جمال وجهه الباقي في الكل و خلصوا عن خوف الفراق، فلاشوق لهم - كالفریق الأول، فإنهم أهل الشوق لوجود الفراق و دوام الحجاب -؛

لكنهم مشتاقون أبداً. لأن الحق تتوالي تجلياته من غير تكرار، فهم في كل وقت يشاهدونه ببعض تجلياته و يشتاقون إلى نور جماله في سائر تجلياته، و في هذا المقام قال أبويزيد [٣٧٧] - قدس الله روحه - : /SB255/

شَرِبْتُ الْحُبَّ كَأْساً بَعْدَ كَأْسٍ فَمَا نَفَذَ الشَّرَابُ وَلَا رَوَيْتُ! [٣٧٨]
و بين الفريقين طائفة من أهل القلوب يشاهدونه في ملابس حسن الصفات مع بقاء الآتيات، و هم المنخلعون عن صفاتهم في مقام قرب النوافل - المشار إليه بقوله: «كنت سمعه الذي به يسمع و بصره الذي به يبصر» ... الحديث - [٣٧٩]، خرقوا حجب الصفات و حرموا جمال الذات. فهم الجامعون بين الشوق و الإشتياق لاحتجابهم من وجه و اتصاهاهم من وجه.

فاللقاء على ثلاثة أقسام - و لكل قسم موت، و بعث، و قيامة -؛
فالأول: إنما يكون بالموت الطبيعي، و البعث و القيامة فيه ما قال - عليه الصلاة و السلام -: «من مات فقد قامت قيامته» [٣٨٠]، وقال: «الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا!» [٣٨١]؛
و اللقاء بعدها لأهل السعادة من المؤمنين بالغيب المحجوبين رؤية الحق في صور معتقداتهم في عالم المثال أو في الهياكل العلوية السماوية على حسب درجاتهم؛ و لأهل القلوب في البرازخ النورية الروحانية من عالم القدس على أحسن ما يكون؛ و لأهل الشهود في جميع صور الموجودات - على الجمع و التفصيل و الإطلاق و التقييد في جميع مراتب التعيينات و اللاتعيين - بفنائهم فيه و شهودهم له بعينه، فان شاءوا التقييد أمرهم /MB119/
الله بذلك، ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [٧٦/٣٠] - لأن إرادتهم إرادته -.

و إذا فنوا عن ذواتهم فكيف تبقى صفاتهم؟!

فالكل في هذه القيامة سواء، و هي الصغرى بالمرتبة و الكبرى بالشمول.

و الحقّ أنّها أوّل موطنٍ من مواطن القيامة الكبرى، و لهذا قال: «القبر أوّل منزلٍ من منازل الآخرة» [٣٨٢].

٣ و أمّا قيامة أرباب القلوب فهي بالانخلاع عن ملابس الحسّ /SA256/ و الإنبعث عن مرقد البدن في هذه الدار و الترقّي إلى عالم القدس و الانخراط في زمرة الملكوت، و هي «القيامة الوسطى» و أوسط المواطن الكلّية من القيامة الكبرى؛ و هي بعد الموت الإراديّ من الحياة النفسانيّة بقمع الهوى و إماتة القوى - كما قيل: «مت بالإرادة تحيي بالطبيعة» [٣٨٣] -؛

و أمّا قيامة أهل الشهود فهي الطامة الكبرى بعد الفناء في الحقّ و فناء الخلق بارتفاع حجب الجلال النورانيّة و الظلمانيّة بإحراق نور جمال الوجه الباقي إيّاها، كما قال - عليه الصّلاة و السّلام - : «إنّ لله - تعالى - سبعين ألف حجابٍ من نورٍ و ظلمةٍ لو كشفها لاحترقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه» [٣٨٤]، و قال أمير المؤمنين عليّ - كرم الله وجهه - : «الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة» [٣٨٥].

٩ و ذلك الفناء هو الموت الحقيقيّ الطبيعيّ لكلّ ممكنٍ، و القيامة بعده هو البقاء بعد الفناء الذي يشهد التعيّن نسبةً ذاتيّةً للمتعيّن و شأنًا من شؤونه الذاتيّة، و يراه عينه و يرى عينه إيّاه، فهو دائماً في لقاءٍ و فناءٍ عن ذاته و بقاءٍ برّبه.

١٥ فتحقّق أنّ كلّ مرتبةٍ من اللقاء لا تكون إلّا بموتٍ، و لا يذوق بعده الموت. - و الله الباقي بعد فناء الخلق! -.

١٨ ***

٢١ (تَحْنُ الْحَبِيبُ إِلَى رُؤْيَايَ وَ إِنِّي إِلَيْهِ أَشَدُّ حَينَا
فَأَشْكُو الْأَنِينَ وَ يَشْكُو الْأَنِينَا)

يقول الشيخ - قدّس الله روحه - : إنّ الحقّ يقول على لساني من حيث المرتبة، فإنّه المحبّ للعبد العارف به المحبّ له، فإنّ حنين العبد عن محبّته و محبّته عن محبة الله إيّاه - كما قال:

﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [٥/٥٤] - ؛ فلولا محبة الحق إياه لما أحب الحق، فحنينه عن حنين الحق إليه.

٣ لكن حنين الحق إليه أشد - كما ذكر - ، فإن الحق من حيث تعيينه في عين عبده يشواق و يتقرب إلى نفسه، ثم يجازي المسمى «عبداً» عن شوقه إليه و يقربه بالشوق و التقرب إلى عبده المشتاق المتقرب و المجازاة بعشر أمثالها إلى سبعمائة -... إلى ما لا يتناهى من الأضعاف - ، فيكون شوق الحق إلى العبد أضعاف أضعاف شوقه /SB256/ إليه بما لا يقدر قدره.

٩ و «تهفو» أي: تهب و تحقق و تضطرب النفوس من شدة الشوق حباً للموت الذي هو وسيلة اللقاء. و «يأبي القضا» للأجل المسمى الذي عينه الحق، فيبقى شكوى الأنين من الطرفين.

(فلما أبان أنه نفخ فيه من روحه فما اشتاق إلا لنفسه)، أي: إلى نفسه، للبينونة المذكورة بأنية العبد و تعيينه. ١٢

(ألا تراه خلقه على صورته؛ لأنه من روحه!).

و لما كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة - المسماة في جسده: «أخلاطاً»، فإن الأركان ما لم تصر أخلاطاً لم تصر أعضاء - (حدث عن نفخه اشتعال بما في جسده من الرطوبة) يعني: الحرارة الغريزية التي تشتعل بمادة الرطوبة الغريزية من الروح الإنساني، (فكان روح الإنسان ناراً لأجل نشأته).

١٨ أي: الروح الحيواني الذي به حياة البدن. و هو النفس باصطلاح أهل التصوف، فإنها نارية الجوهر. أو الروح الإنساني ظاهراً في صور النار.

(ولهذا ما كلم الله موسى إلا في صورة النار و جعل حاجته فيها، فلو كانت نشأته طبيعية) /MA120/ - أي: على طبيعته في عالم القدس - (لكان روحه نوراً).

و كنى عنه بـ «النفخ»، يشير إلى أنه من نفس الرحمن، فإنه بهذا النفس - الذي هو النفخة - ظهر عينه) أي: بالوجود الخارجي، (و باستعداد المنفوخ فيه كان الاشتعال

ناراً لا نوراً).

«المنفوخ فيه»: هو مادة الجسد. و «استعداده»: الرطوبة الغريزية التي أصله المنّي المسوي باعتدال المزاج، فالاستعداد بالحقيقة هو ذلك الاعتدال الذي جعل المحلّ قابلاً لتأثير الروح و تعلقه /SA257/ التدبيريّ به حتّى اشتعل من الروح فيه النار - أي: الحارّ الغريزيّ الذي يكون منه الروح الحيوانيّ، أعني: النفس -؛ فظهر الجوهر النوريّ - أعني: الروح الإنسانيّ المجرد - فيه بصورة النار، فلولا هذه الطبيعة الدّهنية في الرطوبة الغريزية بسبب الاعتدال لما ظهر هذا النور بصورة النار.

(فبطن نفس الحقّ) - أي: الجوهر النوريّ - (فما كان الإنسان به إنساناً) من النفس التي هي الروح الحيوانيّ الذي ظهر به الإنسان حيّاً، وإلّا لم يظهر فلم يكن إنساناً و ظهر النار. (ثمّ اشتقّ له شخصاً على صورته سمّاه: «امراًة»)، فظهرت بصورته. فحنّ إليها حنين الشيء إلى نفسه، و حنّ إليها حنين الشيء إلى وطنه) الذي هو أصل خلقته. (فحبّبت إليه النساء، فإنّ الله أحبّ من خلقه على صورته و أسجد له ملائكته النوريّين - على عظم قدرهم و منزلتهم و علوّ نشأتهم الطبيعية! - . فمن هناك وقعت المناسبة) - أي: بالصورة - بين الرجل و المرأة كما بين الحقّ و الرجل. (و الصورة أعظم مناسبةً و أجلّها و أكملها فإنّها زوجٌ - أي: شفعت وجود الحقّ - كما كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل فصيرته زوجاً)، لأنّ كلّ زوجٍ على صورة زوجه.

١٨ (فظهرت الثلاثة - : حقّ و رجل و امرأة - .

فحنّ الرجل إلى ربّه الذي هو أصله حنين المرأة إليه) لأنّه أصلها. وكذلك المعاشقة بين الروح و الجسد، فإنّ الجسد على صورة الروح و هو الوتر، فشفعته الصورة فصيرته روحاً. و كذلك الحال بين الهويّة^{٦٤٦} و الآتيّة، فارتبط الوجود كلّ بالمحبّة. (فحبّبت إليه ربّه النساء كما أحبّ الله من هو على صورته، فما وقع الحبّ إلّا لمن /SB257/ تكوّن عنه، و قد كان حبّه لمن تكوّن منه - و هو الحقّ -، فلهذا قال: «حبّ»

و لم يقل: «أحببت» - من نفسه - ، لتعلق حبه بربه الذي هو على صورته.

حتى في محبته لامرأته، فإنه أحبها بحب الله إياه تخلقاً إلهياً؛

فكان من خلقه العظيم الذي قال فيه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [٦٨/٤]، فإن كل خلقه خلق الله، ولهذا قالت عائشة: «كان خلقه القرآن» [٣٨٦].

(و لما أحب الرجل المرأة طلب الوصلة - أي: غاية الوصلة التي تكون في المحبة - ، فلم يكن في صورة النشأة العنصرية أعظم وصلة من النكاح) أي: «الجماع» - مجازاً من باب إطلاق اسم السبب على المسبب - . (و لهذا تعم الشهوة أجزاء كلها، و لذلك أمر بالإغتسال منه فعمت الطهارة كما عم الفناء فيها عند حصول الشهوة)، لأن المادة التي تنفصل منه أصل حياته.

(فإن الحق غيورٌ على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره، فطهره بالغسل ليرجع بالنظر إليه فيمن فنى فيه، إذ لا يكون إلا ذلك. فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة كان شهوده في «منفعل»؛

و إذا شاهد في نفسه من حيث ظهور المرأة عنه شاهده في «فاعل»؛
و إذا شاهده من نفسه من غير استحضار صورة ما تكون عنه كان شهوده في «منفعلٍ عن الحق بلا واسطة».

فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعلٌ منفعلٌ و من نفسه من حيث هو منفعلٌ /MB120/ خاصة. فلهذا أحب - صلى الله عليه و سلم - النساء لكمال شهود الحق فيهن - إذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً، فإن الله بالذات غني عن العالمين -؛

فإذا كان الأمر من هذا الوجه ممتنعاً، و لم تكن الشهادة إلا في مادة شهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله).

أي: في حالة النكاح، /SA258/ لأنه في منفعلٍ حالة انفعاله عن فاعلٍ حالة فعله مع كونها واحداً في الحقيقة لأحدية العين، فإن النكاح من العارف الشاهد جامعٌ لشهود الحق منفعلاً

في عين كونه فاعلاً، فعلاً في انفعالٍ و انفعالاً في فعلٍ!

(و أعظم الوصلة النكاح، و هو نظير التوجّه الإراديّ على من خلقه على صورته، ليخلقه فيرى فيه نفسه، فسوّاه و عدّله و نفخ فيه من روحه الذي هو نفسه، فظاهره خلقٌ و باطنه حقٌّ). لأنّه توجّه إلى ايجاد وجود انسانٍ يرى فيه نفسه و كماله بطريق السببية بذلك الفعل و الانفعال.

(و لهذا وصفه) - أي: وصف الله تعالى نفسه - (بالتدبير لهذا الهيكل، فإنّه - تعالى - يدبّر الأمر من السماء - و هو العلوّ - إلى الأرض - و هو أسفل سافلين - ، لأنها أسفل الأركان كلّها).

و إنّما قال: «ظاهره خلقٌ و باطنه حقٌّ»، لأنّ الهويّة المتعيّنة في عالم الغيب بصورة الروح باطناً، تدبّر الصورة الظاهرة و تصوّرها و تظهر فيها، و هو بعينه صورة التدبير لهذا الهيكل المسمّى «عالمًا»، فإنّه تنزّلاتٌ خمسةٌ للذات الأحديّة إلى عالم الشهادة - أي: عالم الحسّ، الذي هو آخر العوالم في صورة الفعل و الانفعال -.

و لهذا شبّهوها بالنكاح و سمّوها: «النكاحات الخمسة». و هو حقيقةٌ واحدةٌ في الفعل و الانفعال ظاهرها العالم و باطنها الحقّ، و الباطن يدبّر الظاهر، و في الحقيقة هو الظاهر و الباطن. فإنّ التنزّلات ليست إلّا تعيّناتٍ و شؤوناً للذات الأحديّة في الصور الأسماوية المؤثّرة في صورها المتأثّرة؛

أوّلها: تجلّي الذات في صور الأعيان الثابتة الغير المجعولة، و هو: «عالم المعاني»؛
و ثانيها: التنزّل من عالم المعاني /SB258/ إلى التعيّنات الروحيّة، و هي: «عالم الأرواح المجردة»؛

و ثالثها: التنزّل إلى التعيّنات النفسيّة، و هي: «عالم النفوس الناطقة»؛
و رابعها: التنزّلات المثاليّة المتجسّدة المتشكّلة المتمثّلة من غير مادّة، و هي: «عالم المثال»، و باصطلاح الحكماء: «عالم النفوس المنطبعة»، و هو بالحقيقة خيال العالم؛
و خامسها: عالم الأجسام المادّيّة، و هو: «عالم الحسّ» و «عالم الشهادة».

و الأربعة المتقدمة مراتب الغيب. وكل ما هو أسفل فهو كالنتيجة لما هو أعلى المحاصلة بالفعل و الإنفعال، ولهذا شبهت بالنكاح و ذلك عين تدبير الحق - تعالى - للعالم^{٦٤٧}.

٣ (و سَمَاهُنَّ بـ «النساء» و هو جمعٌ لا واحد له من لفظه، و لذلك قال - عليه السلام - : «حَبَّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثٌ: ... النساء ...» و لم يقل: «المرأة»، فراعى تأخرهنَّ^{٦٤٨} في الوجود عنه، فإنَّ «النِّسَاءَ» هي التأخير [٣٨٧] - قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾ [٩/٣٧]، و: «البيع بنسيئة» تقول: «بتأخير» -؛ كذلك (النساء).

يعني: راعى فيه معنى التأخير بلسان الإشارة لا العبارة - كما ذكر في السجن -، فلا يلزم الاشتقاق. ٩

(فما أحَبَّهنَّ إلَّا بالمرتبة، و إنَّهنَّ محلَّ الإنفعال.

فهنَّ له كالطبيعة للحقَّ التي فتح فيها صور العالم بالتوجَّه الإرادي و الأمر الإلهي الذي هو نكاحٌ في عالم الصور العنصريَّة، و همَّةٌ في عالم الأرواح النوريَّة، و ترتيب مقدِّماتٍ في المعاني للإنتاج؛ و كلَّ ذلك نكاح الفردية الأولى في كلِّ وجهٍ من هذه الوجوه. ١٢

١٥ فمن أحبَّ النساء على هذا الحدِّ فهو حبُّ إلهيٍّ، و من أحبَّهنَّ على جهة الشهوة الطبيعيَّة خاصَّةً نقصه علم هذه الشهوة، فكان صورةً بلا روح عنده؛ و إن كانت تلك /MA121/ الصورة في نفس الأمر ذات روح و لكنَّها غير مشهودةٍ لمن جاء إمرأته /SA259/ أو أنثى - حيث كانت - لمجرد الالتذاذ، و لكن لا يدري لمن. ١٨

فجهل من نفسه ما يجهل الغير منه ما لم يسمَّه هو بلسانه حتى يعلمه)، أي: جهل أنَّه من هو - كما يجهله غيره - حتى يخبره: «أني فلان» فيعرفه؛

(كما قال بعضهم:

صَحَّ عِنْدَ النَّاسِ أَنِّي عَاشِقٌ غَيْرُ أَن لَمْ يَعْرِفُوا عِشْقِي لِمَنْ؟
كذلك هذا أحبُّ الالتذاذ فأحبَّ المحلَّ الذي يكون فيه - و هو المرأة -، و لكن

غاب عنه روح المسألة.

فلو علمها لعلم بمن التذو ومن التذو كان كاملاً!).

- أي: لو علم علماً شهودياً - بحيث شهد الحق في تلك الحالة شهوداً أحدياً جمعياً عين
 ٣ الفاعل والمنفعل مع عدم انحصاره في تعيينها أو في تعيين الكل، ولا تجرده عن الجميع؛ بل
 مطلقاً عن هذه الإعتبارات - كان حينئذ هو الرجل الكامل الملتذ بالحق في كل شيء.
 ٦ (وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [٢/٢٢٨]
 نزل المخلوق على الصورة عن درجة من أنشأه على صورته مع كونه على صورته.
 فتلك الدرجة التي تميز بها عنه، بها كان غنياً عن العالمين^{٦٤٩} و فاعلاً أولاً، فإن
 ٩ الصورة فاعل ثانٍ فما له^{٦٥٠} الأوليّة التي للحق)، أي: ليست له الأوليّة المطلقة الأزليّة
 التي للحق.

(فتميّزت الأعيان بالمراتب فأعطى كل ذي حق حقه كل عارف).

- ١٢ فلهذا كان حب النساء لمحمد - صلى الله عليه وسلم - عن تحبب إلهي، وأن الله
 ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ [٢٠/٥٠]، وهو عين حقه.
 فما أعطاه إلا باستحقاق^{٦٥١} استحققه بسماءه - أي: بذات ذلك المستحق - .
 ١٥ يعني: أن الحق لما تعيّن في كل متعَيّن من كل زوج - عارف وغير عارف، بل في كل
 شيء - أعطى كل ذي مرتبة ما يستحقّه بحقيقته و عينه،
 فأعطى المنفعل خلقه في انفعاله و تأخره في الدرجة وهو /SB259/ حقه،
 ١٨ وأعطى الفاعل خلقه كذلك في فاعليته و تقدّمه و ذلك حقه،
 وأعطى العارف بذلك شهود الحق في الكلّ و الالتذاذ به وهو خلقه و حقه،
 وأعطى غير العارف خلقه وهو صورة الالتذاذ بلاروح عنده و ذلك حقه؛
 ٢١ ... وقس على ذلك كل شيء.

(وإنما قدّم النساء لأنهنّ محلّ الإنفعال كما تقدّمت الطبيعة على من وجد منها
 بالصورة. وليست الطبيعة على الحقيقة إلا النفس الرحمانى، فإنه فيه انفتحت صور

العالم - :أعلاه وأسلفه - لسريان النفحة في الجوهر الهولاني في عالم الأجرام خاصة .
وأما سريانها لوجود الأرواح النورية والأعراض فذلك سريان آخر .

ثم إنه - عليه الصلاة والسلام - غلب في هذا الخبر التأنيث على التذكير، لأنه
قصد التهمم بالنساء؛ فقال: «ثلاث»، ولم يقل: «ثلاثة» - بالهاء الذي هو لعدد
الذكران -، إذ وفيها ذكر «الطيب» - أي: إذ فيها ذكر «النساء» وفيها ذكر «الطيب» -
(و هو مذكّرٌ، وعادة العرب أن تغلب التذكير على التأنيث، فتقول: «الفواطم وزيدُ
خرجوا»، ولا تقول: «خرجن»، فغلبوا التذكير وإن كان واحداً على التأنيث وإن كنَّ
جماعةً .

و هو - أي: النبي - (عربيٌّ، فراعى - صلى الله عليه وسلم - المعنى الذي قصد به
في التحبب إليه ما لم يكن يؤثر حبه، أي: ما لم يكن يختار حبه إياهن بنفسه، بل يحبهنَّ
بتحبيب الله إياهنَّ إليه .

(فعلمه الله ما لم يكن يعلم، وكان فضل الله عليه عظيماً!)
فغلب التأنيث على التذكير بقوله «ثلاث» بغير هاءٍ . فما أعلمه - صلى الله عليه وسلم -
بالحقائق!، وما أشدَّ رعايته للحقوق!

ثم إنه جعل الخاتمة نظيرة الأولى في التأنيث وأدرج بينهما التذكير . فبدأ بـ
«النساء» وختم /SA260/ بـ «الصلاة» وكلتاها تأنيثٌ، والطيب بينهما كهو في
وجوده، فإنَّ الرجل مدرِّجٌ بين ذاتٍ ظهر عنها وبين امرأةٍ /MB121/ ظهرت عنه،
فهو بين مؤنثين - :تأنيث ذاتٍ وتأنيث حقيقيٍّ - .

كذلك «النساء» تأنيثٌ حقيقيٌّ و «الصلاة» تأنيثٌ غير حقيقيٍّ، و «الطيب» مذكَّرٌ
بينهما . كآدم بين الذات الموجود هو عنها وبين حواء الموجوده عنه؛

وإن شئت قلت: «الصفة» مؤنثة أيضاً؛
وإن شئت قلت: «القدرة» مؤنثة أيضاً .

فكن على أيِّ مذهبٍ شئت، فإنَّك لا تجد إلا التأنيث يتقدّم حتى عند أصحاب

العلّة - :الذين جعلوا الحقّ علّة في وجود العالم - ، و «العلّة» مؤنّثة!

يعني: انّ رسول الله - صلى الله عليه و سلّم - ما غلب التأنيث على التذكير - مع كونه

٣ أفصح العرب العرباء من سرّة البطحاء - لا إلكمال عنايته برعاية الحقوق بعد بلوغ النهاية

بتحقيق الحقائق، وذلك أنّ أصل كلّ شيء يسمّى «الأمّ» - لأنّ الأمّ يتفرّع عنها الفروع، أ

لا ترى قوله: ﴿خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾؟ [٤/١] -؛ وهي

٦ مؤنّثة، وكذلك أصل الأصول الذي ليس فوقه فوقٌ يعبر عنه بالحقيقة - كما سأل كميل بن

زياد أمير المؤمنين عليّاً عليه السّلام: ما الحقيقة؟

فقال: «ما شأنك والحقيقة»؟... ثمّ عرّفها له في حديث طويل [٣٨٨] -؛ وكذا «العين» و

٩ «الذات» - تباركت و تعالت - . وكلّ هذه الألفاظ تؤنّث.

فمراده من التغليب^{٦٥٢}: الاعتناء بحال النساء لما فيها من معنى الأصالة للتفرّع، كما في

الطبيعة بل في الحقيقة. فإنّ الحقيقة وإن كان أباً لكلّ - لأنّه الفاعل المطلق - فهي أمّ

١٢ أيضاً - /SB260/، لأنّها الجامعة بين الفعل و الإنفعال - . فهي عين المنفعل في صورة

المنفعل كما أنّها عين الفاعل في صورة الفاعل، لأنّها بحقيقتها تقتضي الجمع بين التعيّن

واللاتعين، فهي المتعيّنة بكلّ تعيّن - : ذكرأ وأنثى - ، كما أنّها هي المنزّهة عن كلّ تعيّن.

١٥ و من حيث إنّها متعيّنة بالتعيّن الأوّل فهي العين الواحدة المقتضية للإستواء و الاعتدال

بين الفعل و الإنفعال و الظهور و البطون، وهي من حيث إنّها الباطن في كلّ صورة فاعلٌ، و

من حيث إنّها الظاهر منفعلٌ - كما مرّ في الروح و مدبريّته للجسم - .

١٨ و قد شهد التعيّن الأوّل بظهوره لذاته بلاتعيّنها و إطلاقها - لأنّ التعيّن بذاته مسبوقٌ

باللاتعين، فإنّ الحقيقة من حيث هي هي متحقّقة في كلّ متعيّن - .

فاقتضى التعيّن أن يكون مسبوقاً باللاتعين، بل كلّ متعيّن فهو باعتبار الحقيقة مع قطع

٢١ النظر عن القيد مطلقٌ، فالمتعيّن مستندٌ إلى المطلق متقومٌ به، فهو منفعلٌ عن ذلك الأصل

المطلق و مظهرٌ له. و ذلك الأصل فاعلٌ فيه مستترٌ.

فهو منفعلٌ من حيث إنّها متعيّنٌ من نفسه من حيث إنّها مطلقٌ مع أنّ العين واحدةٌ.

وإن اعتبرنا التعيّن بمعنى «سلب التعيّن» - وهي «الماهية» أو «الحقيقة بشرط لاشيء» في اصطلاح العقلاء، فإنّ تعقلها من تلك الحيثية موقوفٌ على التعيّن في العلم - فهو في العلم منفعل التعيّن و التحقّق عن المتعيّن بالتعيّن الأول. ٣

وإن اعتبرنا الحقيقة مطلقةً عن التعيّن و اللاتعيّن فلها سبق عليهما، وهما - أعني: التعيّن و اللاتعيّن - بمعنى السلب مسبوقان منفعلان /SA261/ عنها، فإنّهما نسبتان لها متساويتان^{٦٥٣}. والحقيقة تظهر بالتعيّن الأول عن بطونها الذاتي إلى شهادتها الكبرى الأولى، وكلّ تنزّلٍ من مراتب التنزّلات الخمسة ظهورٌ بعد بطونٍ وشهادةٌ بعد غيبٍ، وكلّ مظهرٍ ومجلّى من حيث كونه معيّناً ومقيّداً للمطلق فاعلٌ فيه، فصَحّ من هذا الوجه للمتعيّن و التعيّن الفعلُ والتأثيرُ في الحقيقة. ٩

فالحقيقة أينما سلكت و في أيّ وجهٍ ظهرت [فلها^{٦٥٤}] الفعل /MA122/ والإنفعال و الأبوّة و الأمومة، فلهذا صحّ التأنيث في الحقيقة؛ والعين و الذات؛ و البرزخ الجامع - الذي هو آدم الحقيقيّ - مذكورٌ بين مؤنّثين. ١٢

فأظهر النبيّ - صلى الله عليه و سلّم - هذه الأسرار - من حيث أوتي جوامع الكلم - في جميع أقواله و أفعاله، و راعى الفردية الأولى في الكلّ. و ألفاظ الكتاب ظاهرة. ١٥

و أمّا «الصفة» و «القدرة» فبناءً على مذهب الأشاعرة في كون الصفات زائدةً على الذات بالوجود، و كونها متوسطةً بين الذات و الفعل - أي: الخلق [٣٨٩] - . و أمّا «العلّة» فعلى مذهب الحكماء. أوردتها لبيان التثليث في الكلّ، و وقوع الذكر بين اثنيين في جميع المذاهب. ١٨

و أمّا حكمة «الطيب» و جعله بعد النساء، فلما في النساء من روائع التكوين، فإنّ أطيّب الطيب عناق الحبيب - كذا قالوا في المثل السائر [٣٩٠] - . و لما خلق) - أي: رسول الله صلى الله عليه و سلّم - (عبداً بالأصالة لم يرفع رأسه ٢١

قطّ إلى السيادة، بل لم يزل ساجداً واقفاً مع كونه منفعلاً حتى كَوَّنَ الله عنه ما كَوَّنَ، فأعطاه رتبة الفاعليّة في عالم الأنفاس التي هي الأعراف الطيّبة.

٣ فحُبِّبَ إليه الطيب، فلذلك جعله بعد النساء.

فراعى الدرجات التي للحقّ في قوله: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾ [٤٠/١٥]، لاستوائه عليه باسم الرحمن).

٦ يعني: لما كان - صلى الله عليه وسلم - متعيّناً بالتعيّن الأوّل منحصراً في برزخيّته منفعلاً /SB261/ عن الحقيقة عبداً مقيداً في تعيّنه ظاهراً خلقيّته - وإن كان جامعاً للحقيقة و الخلقية والوجوب والإمكان، لكن الغالب عليه حكم الخلقية والإمكان -، لم يرفع رأسه إلى السيادة مراعيّاً للأدب مع الله، غير مجاوزٍ حدّ مرتبته في العبوديّة ساجداً لله - لأنّه غاية التذلل في مقابلة كمال العظمة و صورة الفناء الذي هو من لوازم الإمكان وأحكامه -، واقفاً في مقام الإنفعال الذي هو حقّ الممكن و خاصيّته بالأصالة - فإنّ أصله عدمٌ، ثمّ ٩ انفعالٌ من حيث ثبوت عينه من موجدّه بأيجاده - حتى آتاه الله الفعل و التأثير بما فيه من الحقيقة. و غلب فيه حكمها على أحكام الخلقية و أظهر أحكام الوجوب، فتساوى فيه طرفا الفعل و الانفعال - ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ﴾ [٥٣/٩] الوجوب و الإمكان.

١٥ و فوّض إليه الفاعليّة بحكم الخلافة العظمى و السيادة الكبرى في عالم الأنفاس، لكونه أوتي جوامع الكلم، و هي هيئات اجتماعيّة لحقائق الحروف الأوّليّة - أي: المعاني المنفردة الجنسية و الفصلية - و الصفات العارضة التي يتركّب منها الماهيات المسماة: «كلمات» - أي: الحقائق الظاهرة بالوجود الخارجي - . فإنّ الأنفاس فيضان الوجودات على الحقائق النوعيّة المتعيّنة بالتعيّنات الشخصية حتى يتحقّق بالتكوين، فنسائم التكوين هي الأنفاس و الأعراف - أي: الروائع الطيّبة - .

٢١ فعند ذلك حبّب إليه الطيب، فلذلك أخره عن النساء تنبيهاً على أنّ النفس متأخّرة عن الأصل المتنفّس الذي هو الأمّ - أي: التعيّن الأوّل - .

و أوّل ما ظهر عن هذه الأمّ ٦٥٥ - المسماة /SA262/ «أمّ الكتاب» - باعتبار هو «النفس»

الذي نفس الله به عن الحقائق التي هي أحرف هذا الكتاب و كلماته. فظهرت به، فهو مسبوق بالمتنفس بذلك النفس. فراعى الدرجات التي للحق في قوله: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ﴾، فقدّم درجة المتنفس الذي هو اسم الله «الرحمن» المستوي على العرش، وبهذا الاستواء وصفه بقوله: ﴿ذُو الْعَرْشِ﴾ [٤٠/١٥].

ولما كانت الأسماء نسباً ذاتية موقوفة على المسمى «غيراً» و «سوى»، وسمت بالعبادية، فإنها من الحضرة الإمكانية لتوقف /MB122/ وجودها على وجود الغير؛ فراعى أولاً طرف العبدانية في نفسه الشريفة التي هي النسمة المباركة و مظهر الاسم «الرحمن».

ثم عند ترقية في الدرجات حتى بلغ مبلغ ما أعدّه الله له ^{٥٦} من الكمال - على ما ذكر - قال: «أنا سيد ولد آدم و لا فخر!» [٣٩١]. و ذلك عند شمول رحمته للكل، و حين خوطب بقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [٢١/١٠٧]. فإن «الرحمن» الذي هو مظهره عامّ الفيض بالنسبة إلى الكلّ. فصحّ قوله: «لولاك لما خلقت الأفلاك» [٣٩٢]؛ فإنها من كرايم أنفاسه المذكورة - كما ذكر -.

(فلا يبقى فيمن حواه العرش من لاتصبيه الرحمة الإلهية، و هو قوله - تعالى - : ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [٧/١٥٦]؛ و العرش وسع كل شيء، و المستوي «الرحمن».

فبحقيقته يكون سريان الرحمة في العالم - كما قدّمناه في غير موضعٍ من هذا الكتاب و من «الفتوح المكيّة» [٣٩٣] - .

و قد جعل «الطيب» - تعالى - في هذا الإلتحام النكاحي في براءة عائشة - رضي الله عنها - ، فقال: ﴿الْحَبِيبَاتُ لِّلْخَبِيثِينَ وَ الْخَبِيثُونَ لِّلْخَبِيثَاتِ وَ الطَّيِّبَاتُ لِّلطَّيِّبِينَ وَ الطَّيِّبُونَ لِّلطَّيِّبَاتِ أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ﴾ [٢٤/٢٦]. فجعل روائحهم طيبة /SB262/ لأنّ القول نفس، و هو عين الرائحة فيخرج بالطيب و بالخبث - على حسب ما يظهر به في صورة النطق - .

فمن حيث هو إلهي بالأصالة كلّ طيب، فهو طيب؛

و من حيث ما يحمّد و يذمّ فهو طيّبٌ و خبيثٌ).

قوله: «و قد جعل الطيب» أي: استعمل - تعالى - في براءة عائشة، فجعل الطيب
المخصوص بالإلتحام النكاحيّ حاصلًا في براءتها - على أنّ قوله: «في هذا الإلتحام» صفةٌ
«للطيب»، و قوله: «(في براءة) مفعول ثانٍ «لجعل»؛ أي: جعل الله تعالى الطيب الواقع في هذا
الالتحام النكاحيّ كائنًا في براءتها - . لأنّه - تعالى - خصّ الطيّبين بالطيّبات في الإلتحام
النكاحيّ و الطيّبات بالطيّبين. و كذا في الحبّيتين و الحبّيات، و لاشكّ أنّ رسول الله - صلى
الله عليه و سلّم - أطيب الطيّبين، فلزم طيب من اختصّت به في هذا الإلتحام و انتفاء
الخبث عنها بشهادة الله - تعالى - ببراءتها!!.

فجعل ذواتهم طيّبةً، فتكون روائعهم طيّبةً، فتكون أقوالهم طيّبةً. لأنّ القول نفسٌ و
النفس عين الرائحة - فأنّه نكهةٌ - ، فتكون أفعالهم طيّبةً - لأنّ الأصل الطيب لا يصدر و
لا يخرج منه إلّا الطيب [٣٩٤] - : ﴿وَالَّذِي خَبِثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا﴾ [٧/٥٨].

فالطيب و الخبث صفتان متقابلتان عارضتان للنفس بحسب المحلّ، و إلّا فالنفس - من
حيث هو نفسٌ - أمرٌ إلهيّ بالأصالة فيكون طيّباً بالذات. لكنّه بحسب المحلّ الخبيث قد
تحصل له هيئةٌ خبيثةٌ، فيظهر في صورة النطق، و بالعكس - أي: و قد تحصل بحسب المحلّ
الطيب له هيئةٌ طيّبةٌ، فيصير أطيّب - . فيترتب المدح و الذمّ على النفس بحسب هاتين
الهيئتين في النطق - .

أ لا ترى أنّ نفس النائم لا يُحمّد و لا يُذمّ، و هو طيّبٌ في نفسه؟! أمّا بحسب صورة النطق
فنه طيّبٌ و منه خبيثٌ.

(فقال في خبث الثوم: SA263/ «هي شجرةٌ أكرهه ريحها» [٣٩٥]، و لم يقل: «أكرهها».
فالعين لا تكرهه)، لأنّه أمرٌ إلهيّ، فكذلك النفس؛ (و إنّما يكره ما [يظهر^{٦٥٧}] منها.
و الكراهة لذلك إمّا عرفاً؛

أو بملاءمة طبع؛

أو غرض؛

أو شرع؛

أو نقصٍ عن كمالٍ مطلوبٍ؛

و ما ثمَّ غير ما ذكرناه). فذلك قديكون المدح و الذمَّ في الرائحة و النفس القابل و الشامَّ و السامع، لا من جهة المحلِّ: ذي الرائحة و المتنفس. فقد يكون القول في نفسه طيباً و يكرهه السامع لأنَّه لا يوافق غرضه، و كذلك الرائحة.

(و لما انقسم الأمر إلى خبيثٍ و طيبٍ - كما قرَّرناه -، حَبَّبَ إليه الطيبُ /MA123/

دون الخبيث) لمناسبتة لذاته الطيبة الطاهرة. (و وصف الملائكة بأنها تتأذى بالروائح الخبيثة لما في هذه النشأة العنصرية من التعفين، فإنَّه مخلوقٌ من ﴿صَلْصَالٍ مِنْ حَمَاءٍ مَسْنُونٍ﴾ [١٥/٢٦] - أي: متغيَّر الرِّيح -، فتكرهه الملائكة بالذات). لأنَّه لا بدَّ لهذه النشأة من العفونات و الفضلات المنتنة، فلا تناسب ذواتهم المجردة الطيبة الطاهرة؛ و لذلك أمرنا بطهارة^{٦٥٨} الثوب و الجسد و دوام الوضوء لتناسب ذواتنا الذوات الملكوتية.

و لذلك يحبَّ خبيث الجوهر الخبائث و يكره الطيبات.

(كما أنَّ مزاج الجعل يتضرَّر برائحة الورد و هي من الروائح الطيبة!، فليس ربح

الورد عند الجعل بربح طيبة.

و من كان على مثل هذا المزاج معنيَّ و صورةً أضرب به الحقَّ إذا سمعه و سرَّ بالباطل، و هو قوله: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ﴾ [٢٩/٥٢]؛ و وصفهم بالخسران /SB263/ فقال: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [٢/٢٧]، ﴿الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ [٦/١٢]؛ فإنَّه من لم يدرك الطيب من الخبيث) - أي: لم يميِّزه منه - (فلا ادراك له. فما حَبَّبَ إلى رسول الله - صَلَّى الله عليه و سلَّم - إلا الطيب من كلِّ شيءٍ؛ و ما ثمَّ إلا هو) - أي: و ما بحضرتة إلا الطيب -.

(و هل يتصوَّر أن يكون في العالم مزاجٌ لا يجد إلا الطيب من كلِّ شيءٍ لا يعرف

الخبيث أم لا؟

قلنا: هذا لا يكون!!) إلا إذا انحرف عن الاعتدال الصحيِّ و آل إلى مزاجٍ مرضيٍّ، كما أنَّ

بعض من انحراف مزاجه يجد من كلّ شيء رائحة المسك، فلا يميز بين الروائح. ولا فرق بينه وبين من يجد من كلّ شيء رائحة الدخان أو العفونة في فقد الإدراك والتمييز.

٣ (فإنّ ما وجدناه في الأصل الذي ظهر العالم منه -: وهو الحقّ -، فوجدناه يكرهه و يحبّ - وليس الخبيث إلّا ما يكرهه ولا الطيّب إلّا ما يحبّ -).

٦ والعالم على صورة الحقّ والإنسان على الصورتين، فلا يكون ثمة مزاج لا يدرك إلّا الأمر الواحد من كلّ شيء. بل ثمّ مزاج يدرك الطيّب من الخبيث مع علمه بأنّه خبيثٌ بالذوق و طيّبٌ بغير الذوق، فيشغله إدراك الطيّب منه عن الإحساس^{٦٥٩} بخبيثه؛ هذا قد يكون.

٩ وأما رفع الخبيث من العالم - أي: من الكون - فإنّه لا يصحّ!).

يعني: رفع الخبيث عن الإدراك بالذوق. فإنّ الطبائع مختلفة، وليس الطيّب إلّا ما يلائم مزاج المدرك وطباعه والخبيث إلّا ما لا يلائم مزاجه وطبعه. فكلّ طيّب بالنسبة إلى مدركٍ فقد يكون خبيثاً بالنسبة إلى من يضادّ مزاجه مزاج الذي يستطيه ويستلذه - كما ذكر في رائحة الورد بالنسبة /SA264/ إلى الجعَل -.

١٥ فالطيّب والخبيث أمران نسبيّان. فإنّ المبرود يكره رائحة الكافور والمحروور يستطيه. فلا يصحّ رفع الخبيث عن الكون بالنسبة إلى صور الأسماء المتضادة المؤثرة في العالم. فأما من حيث أعيان الأشياء وحقائقها من حيث هي هي - من حيث إنّ الوجود الحقّ هو المتعيّن بكلّ شيء - فليس شيء في العالم خبيثاً.

١٨ وأما كون بعض الأمور طيّباً عند الحقّ وبعضه خبيثاً عنده فذلك من حيث تعيّن ذلك الشيء في مرتبة ما، فيطيب منه أوّل ما يشاكل مرتبته ويناسبها في الحال و يكره منه أو يكره هو ما يضادّها وينافيهما بحسب الحال، والكلّ من حيث هو هو طيّبٌ له - أي: لله - عنده وعند نفسه أيضاً.

٢١ وكذلك عند الكامل العارف وإنّ وجد خبيثه بحسب الحال والمرتبة في الحسّ - كما ذكره -، فإنّ إدراكه وجدانه لطيبه من هذه الحيثية^{٦٦٠} يشغله عن إدراك خبيثه بالحسّ؛

فلذلك قال: (و رحمة الله في الخبيث و الطيب) أي: حاصلةً فيهما بالنسبة و الإضافة، و بالنظر إلى /MB123/ ذات كل واحدٍ منهما.

(و الخبيث عند نفسه طيبٌ و الطيب عنده خبيثٌ، فما ثم شيءٌ طيبٌ إلا و هو من وجهٍ في حق مزاجٍ ما خبيثٌ، و كذلك بالعكس) كما مرَّ آنفاً.

(و أما الثالث الذي به كملت الفردية ف «الصلاة». فقال: «و جعلت قرّة عيني في الصلاة»، لأنّها مشاهدةٌ)، لأنّ قرّة عين الحبيب إنّما تكون بمشاهدة الحبيب.

(و ذلك لأنّها) - أي: الصلاة - (مناجاةٌ بين الله /SB264/ و بين عبده - كما قال:

﴿فَادْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾. و هي عبادةٌ مقسومةٌ بين الله و بين عبده بنصفين، فنصفها لله و نصفها للعبد؛ كما ورد في الخبر الصحيح عن الله - تعالى - أنّه قال: «قَسَمْتُ

الصَّلَاةَ بَيْنِي وَ بَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ، فَنِصْفُهَا لِي وَ نِصْفُهَا لِعَبْدِي، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ» [٣٩٦]،

يقول العبد: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، يقول الله: «ذَكُرْنِي عَبْدِي»؛ يقول العبد:

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، يقول الله: «حَمْدُنِي عَبْدِي»؛ يقول العبد: ﴿الرَّحْمَنِ

الرَّحِيمِ﴾، يقول الله: «أَتْنِي عَلَيَّ عَبْدِي»؛ يقول العابد: ﴿مَا لِكَ يَوْمَ الدِّينِ﴾، يقول

الله: «فَوَضَّ إِلَيَّ عَبْدِي»؛ فهذا النصف كلّهُ لله - تعالى - خالصٌ.

ثمّ يقول العبد: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، يقول الله: «هَذَا بَيْنِي وَ بَيْنَ عَبْدِي،

و لِعَبْدِي مَا سَأَلَ»، فأوقع الاشتراك في هذه الآية. يقول العبد: ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ

الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ * غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ

لَا الضَّالِّينَ﴾ [٧ - ١١]، يقول الله: «هَؤُلَاءِ لِعَبْدِي وَ لِعَبْدِي مَا سَأَلَ». فخلص هَؤُلَاءِ

لعبده كما خالص الأول له - تعالى - .

فَعُلِمَ مِنْ هَذَا وَ جَوِبَ قِرَاءَةُ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [١٢/١]، فَمَنْ لَمْ يَقْرَأْهَا فَمَا

صَلَّى -: الصلاةُ المقسومةُ بين الله و بين عبده - .) كما قال - عليه الصلاة و السلام -:

«لأصلاة إلا بفاتحة الكتاب» [٣٩٧].

و كذلك عُلِمَ من هذا الحديث الصحيح ^{٦٦١} أن البسملة جزءٌ من الفاتحة، بل من الصلاة؛ لأنَّ الفاتحة هي الصلاة المقسومة وقد عدَّ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، قسماً منها. ^٣
وقد بينَّ الله - تعالى - في الفاتحة الفردية الأولى التي خصَّ بها محمداً - صَلَّى الله عليه و
سَلَّمَ - وبنى الوجود عليها - أعني: التثليث -، لأن القسم الأول مختصُّ بالحقِّ و الأخير
بالعبد، وما بينهما مشتركٌ بين الحقِّ و العبد. ^٦

(ولما كانت مناجاةً فهي ذكرٌ، و من ذكر الحقِّ فقد جالس الحقَّ و جالسه الحقُّ،
فإنَّه صحَّ في الخبر الإلهي أنه - تعالى - قال: «أنا جليس من ذكرني» [٣٩٨]. و من جالس
من ذكره و هو ذو /SA265/ بصر رءا جليسه، فهذه مشاهدةٌ و رؤيةٌ. فإن لم يكن ذا
بصرٍ لم يره. ^٩

فمن هنا يعلم المصلِّي رتبته، هل يرى الحقَّ هذه الرؤية في هذه الصلاة أم لا؟ فإن
لم يره ^{٦٦٢} فليعبده بالإيمان كأنه يراه، فيخيِّله في قبلته عند مناجاته، و يلتقِ السمع لما
يرد به عليه الحقُّ. ^{١٢}

فإن كان إماماً لعالمه الخاصَّ به و للملائكة المصلِّين معه - فإنَّ كلَّ مصلٍّ فهو إمامٌ
بلاشكٍّ!، فإنَّ الملائكة تصلِّي خلف العبد إذا صلَّى وحده، كما ورد في الخبر [٣٩٩]، وكما
تبين في غير موضعٍ أنَّ كلَّ جزءٍ من العالم موجودٌ في الإنسان؛
إمّا بصورته - كالعناصر -؛

وإمّا بحقيقته و عينه - كالأفلاك و سائر الأشياء -، ^{١٨}
فيكون العالم فيه و الملائكة قواه الطبيعية و النفسانية و الروحانية (- فقد حصل له
رتبة الرسول في الصلاة، و هي النيابة عن الله).

قوله: «قد حصل»: جواب الشرط. ^{٢١}
(وإذا قال: «سمع الله لمن حمده»، فيخبر نفسه و من خلفه بأنَّ الله قد سمعه، فتقول
الملائكة و الحاضرون: «ربَّنَا و لك الحمد»، فإنَّ الله قال على لسان عبده: «سمع الله

- ٣ لمن حمده». فانظر علو رتبة الصلاة و إلى أين تنتهي بصاحبها^{٦٦٣}!
- فمن لم يحصل درجة الرؤية في الصلاة فابلق غايتها و لا كان له فيها قرّة عينٍ، لأنّه لم ير من يناجيه، فإن لم يسمع ما يرد به من الحقّ عليه فيها فما هو ممن ألقى السمع و
/MA124/ لا سمعه.
- ٦ و من لم يحضر فيها مع ربّه - مع كونه لم يسمع و لم يره - فليس بمصلٍّ أصلاً، و لا هو ممن ﴿أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ﴾ [٥٠/٣٧].
- اعلم! أنّ الرؤية و السماع و الشهود من العبد المصلّي للحقّ قد يكون بقوة الإيمان و اليقين حتّى يكون جليّة اليقين منه بمثابة الإدراك البصريّ /SB265/ و السعي - أعني: في قوّة الضروريات و المشاهدات -؛
- ٩ و قد يكون يبصر القلب - أي: نور البصيرة و الفهم، أعني: بنور^{٦٦٤} تجلّي الصفات الإلهيّة للقلب - حتّى صار العلم عياناً؛
- ١٢ و قد يكون بالرؤية البصريّة فيتمثّل له الحقّ متجلّياً مشهوداً له قاسماً للصلاة بينه و بين عبده. و قد يجمع الله هذه كلّها لعبده الكامل الأوحديّ، و قد يخصّ كلّ واحدٍ منها بواحدٍ منهم.
- ١٥ - اللهم اجعلنا من الجامعين: الَّذِينَ جمعت لهم كلمات الأولين و الآخرين من المحمّديّين التابعين^{٦٦٥} السابقين، برحمتك يا أرحم الراحمين! -.
- ١٨ (و ما ثمّ عبادة تمنع من التصرّف في غيرها ما دامت) - أي: «ما بقيت» بمعنى: «ما ثبتت» و «استقرّت»، و هي قوله: ﴿مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَ الْأَرْضُ﴾ [١١/١٠٨]، فتكون «مادامت» تامّة لا^{٦٦٦} ناقصة - (سوى الصلاة).
- ٢١ و ذكر الله فيها أكبر ما فيها، لما تشتمل عليه من أقوالٍ و أفعالٍ - و قد ذكرنا صفة الرجل الكامل في الصلاة في «الفتوحات المكيّة» كيف يكون [٤٠٠] - ؛ لأنّ الله يقول: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ﴾ [٢٩/٤٥] - . لأنّه شرع للمصلّي أن لا يتصرّف في غير هذه العبادة مادام فيها، و يقال له «مصلٍّ». ﴿وَ لَذِكْرُ اللَّهِ

أَكْبَرُ ﴿ [٢٩/٤٥]، يعني: فيها، أي: الذكر الذي يكون من الله لعبده حين يجيبه في سؤاله والثناء عليه أكبر من ذكر العبد ربّه فيها^{٦٧}، لأنّ الكبرياء لله - تعالى - . و لذلك قال: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ [٢٩/٤٥] وقال: ﴿أَوَلَمْ يَلْقَ السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [٥٠/٣٧].

فالقائه السمع هو لما يكون من ذكر الله إتياء فيها.
ومن ذلك أنّ الوجود لما كان عن حركةٍ معقولةٍ نقلت العالم من العدم إلى الوجود عَمَّت الصلاة جميع الحركات. وهي ثلاث:

حركةٌ مستقيمةٌ - وهي حال قيام المصلي - (المراد بـ «الحركة المستقيمة» ليس ما عدا SA266/ المستديرة - كما هو اصطلاح الحكماء -، بل التي تكون من جهة السفلى إلى العلو على أحسن التقويم، وهي ما يضادّ «المنكوسة»؛

(و حركةٌ أفقيّةٌ - وهي حال ركوع المصلي - ؛
و حركةٌ منكوسةٌ - وهي حال سجوده^{٦٨} - .

فحركة الإنسان مستقيمةٌ؛
و حركة الحيوان أفقيّةٌ؛
و حركة النبات منكوسةٌ.

وليس للجهاد حركةٌ من ذاته، فاذا تحرك حجرٌ فإنما يتحرك بغيره).
و المراد بهذه الحركات: الحركات الطبيعية - أي: التوجّه من الشيء في حركته إلى جهةٍ -، وإلا فقد يتحرك الإنسان بالإرادة حركةً دوريةً، لكنّه لا يتحرك بالطبع في نموه إلا على استقامة قامته بحيث رأسه يصعد في السماء - كالحركة المعراجيّة، التي تكون بالترقي إلى جهة العلوّ - .

و الحيوان يتحرك في نموه بالطبع حركةً يتوجّه بها إلى الأفق، فإنّ رأسه نحو الأفق.
و النبات يتحرك بطبعه في نموه منكوساً، فإنّ رأس النبات هو أصله الذي يتوجّه نحو السفلى بضدّ المستقيمة، فحركات الوجود في العالم بالظهور لا تكون إلا على هذه الأنحاء

الثلاثة.

- و كذلك حركات الوجود الكونيّ المعقولة من حقيقة العالم - التي خرجت بها من الغيب
٣ إلى الشهادة - على هذه الأنحاء، وهي الحركة الإرادية من الحقّ بالتوجّه إلى العالم السفليّ
لإيجاده - وهو التكوين بالحركة المنكوسة - ، و بالتوجّه إلى العالم العلويّ لإيجاد عوالم
الأسماء الإلهيّة و النسب، فإنّها توجد بوجود الكون - وهو الإبداع بالحركة المستقيمة - .
٦ و تدرج فيها الحركة الإرادية لإيجاد الأرواح و الأنفس. و بالتوجّه إلى الأجرام
السمائيّة المتوسطة بينهما من الأفق إلى الأفق، فإنّها على هيئة الركوع أفقيّة.
هذا في صلاة الحقّ المختصّة به في التجلّي الإيجاديّ.
٩ و كذلك /MB124/ في صلاة العبد باتّصاله و ارتباطه بالحقّ بهذه الحركات الثلاث - أي:
القيام و الركوع و السجود - .

هذا في أفعاله، و أمّا في أقواله فقد مرّ في الفاتحة.

- ١٢ فانظر إلى سريان سرّ الفرديّة المحمديّة بالتثليث في الكلّ تطّلع على عجائب!.

- ١٥ (و أمّا قوله: «و جُلعت قرّة عيني في الصلاة») و لم ينسب الجعل إلى نفسه، فإنّ تجلّي
الحقّ للمصلّي إنّما هو راجع إليه - تعالى - لا إلى المصلّي، فإنّه لو لم يذكر هذه الصفة عن
نفسه لأمره بالصلاة على غير تجلّي منه له ^{٦٦٩}. فلمّا كان منه ذلك بطريق الإمتنان
١٨ كانت المشاهدة بطريق الإمتنان، فقال: «و جُعِلت قرّة عيني في الصلاة». و ليس إلّا
مشاهدة المحبوب التي تقرّ بها عين المحبّ - من الاستقرار - ، فتستقرّ العين عند
رؤيته، فلا ينظر معه إلى شيء غيره في شيء و في غير شيء،

- ٢١ يعني: في شيء موجود تعلّقت المشيئة بوجوده - من قولهم: «كلّ شيء بشيئة الله»؛ أي:

بشيئته - ، و غير شيء ما تتعلّق به المشيئة من الأعيان و النسب و المتخيّلات.

و إنّما أخذ «القرّة» من الاستقرار - أي: القرار - ، لأنّ من شاهد حبيبه استقرّت عينه،

أي: ثبتت وقرّرت -: من القرار - فلاتلتفت إلى غيره. و لهذا يقال: يستعمل «قرير العين» بمعنى: المسرور، لأنّ كلّ مسرورٍ فأنما سروره بوصول مطلوبه، فلايدنو إلى غيره.

٣ وقيل : من «القرّ» - بمعنى: «البرد» - ، لأنّ المسرور تبرّد عينه و المغموم تسخن عينه. ويرجع إلى ما ذكره في الحقيقة، لأنّ برودة العين إنّما تكون بسكونها و قرارها بالنظر إلى ما يسرّه، و سخونتها لحركتها و اضطرابها في طلب ما يسرّه بالوصول إليه عند فقدانه. فهو كما ذكر في تعليل الحركة بالخوف.

٦ و إنّما هي في الأصل معلّلة بالحبّ /SA267/ لكن أهل الحجاب يقفون عند السبب القريب، و أهل الشهود يذهبون إلى الأصل بحرق الحجب.

٩ فالعبد إنّما يكون قرير العين إذا شاهد عين حبيبه، لقرار عينه بوجه الحقّ، فلا يشاهد سواه. و يفني عن نفسه و عن كلّ ما يسمّى «سوى الحقّ» في هذا الشهود، فتقرّ عينه و تثبت. و إنّما يقال: قرّرت عينه تقرّ - بفتح القاف - إذا ابتهج بروية مايسرّه، و قرّ يقرّ - بكسر القاف [٤٠١] - إذا ثبت، للفرق.

١٢ و هذا الشهود فوق اللقاء المنتظر الموعود، لأنّ اللقاء يقتضي الإثنيّة و هذا الشهود يقتضي أحديّة العين و الله الأحد.

١٥ و لأمرٍ ما غير النظم عن الأسلوب الطبيعيّ، و لم يعطف الثالث، و سلك طريقة «أسلوب الحكيم» - وهو صلى الله عليه و سلّم أفصح العرب و أعلم الحكماء! - تنبيهاً على أنّ الثالث أعظم من الباقيين!، و هو المقصود بالقصد الأوّل، فإنّ أجلّ المطلوب شهود المحبوب.

١٨ (و لذلك نهى عن الالتفات في الصلاة، فإنّ الالتفات شيءٌ يختلسه الشيطان من صلاة العبد، فيحرّمه مشاهدة محبوبه. بل لو كان محبوبٌ هذا الملتفت ما التفت في صلاته إلى غير قبلته بوجهه).

٢١ يعني: لما كانت القبلة في الحقيقة وجه المحبوب و المحبوب ينبغي أن يتجلّيه في سمت قبلته، لم يحز الالتفات في الصلاة إلى غير قبلته. فإن وقع منه إلتفاتٌ في جهة القبلة من غير توجّهه إلى جهة غير القبلة فإنّ الحقّ قد يعفو عنه، لأنّه في قبلته و لم يعرض عن القبلة إلى غيرها.

(و الإنسان يعلم حاله في نفسه، هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصة أم لا؟!، فإن ﴿الإنسان على نفسه بصيرةٌ ولو ألقى معاذيره﴾ [٧٥/١٥].
فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه، لأن الشيء لا يجهل حاله، فإن حاله له ذوقٌ.

ثم إن SB267/ مسمى «الصلاة» له قسمة أخرى، فإنه - تعالى - أمرنا أن نصلي له وأخبرنا أنه يصلي علينا، فالصلاة منا ومنه.
فإذا كان هو المصلي فإنما يصلي باسمه «الآخر»، فيتأخر عن وجود العبد، وهو عين الحق الذي يخلقه العبد في قبلته بنظره الفكري أو بتقليده، وهو إله المعتقد - وفي نسخة: «الإله المعتقد» بفتح القاف، وهو أنسب لما بعده؛ والمعنى واحد - . (ويتنوع بحسب ما قام بذلك المحل من الاستعداد، كما قال الجنيد [٤٠٢] - حين سئل عن المعرفة بالله و العارف فقال - : «لون الماء لون إنائه» [٤٠٣]. وهو جوابٌ سادٌ^{٦٧٠} أخبر عن MA125/ الأمر بما هو عليه.

فهذا هو الله الذي يصلي علينا).

«المصلي» لغة: هو التابع للمجلى - أي: السابق - . وهو إشارة إلى أن التجلي^{٦٧١} بحسب المتجلى له، كما أشار إليه الجنيد - قدس الله روحه - بقوله: «لون الماء لون إنائه». يعني: ليس للحق صورة معينة تسمى فيميزه السامع عن صورة أخرى، كالماء لالون له ولكن يتلون بحسب لون إنائه، فإن الحق لذاته يقتضي الظهور بكل وصفٍ والقبول لكل نعتٍ بحسب الواصف و الناعت و العالم به. فإن كان العالم صاحب اعتقاد جزئي ظهر في معتقده بحسبه، فهو بالنسبة إلى كل ذي اعتقاد على حكم معتقده، و من لاحسبان له في علمه بالله بحسب عقد معينٍ ولم يتقيد في معرفته و شهوده بعقيدة معينة دون غيره - بل يكون علمه و معرفته بالله و شهوده مطلقة بحيث لا شيء و لا صورة إلا و هو يرى للحق وجهاً فيه و حقيقة

بتجليّهِ له في ذلك الشيء و تلك الصورة، و يرى وجهه الوجود المطلق، كما قال رضى الله عنه:

عَقَدَ الْخَلَائِقُ فِي آلِهِ عَقَائِدًا وَأَنَا شَهِدْتُ جَمِيعَ مَا أَعْتَقْدُوهُ [٤٠٤] ٣
-: /SA268/ فذلك هو العارف العالم الذي لالون له يستجلب الماء إلى ذلك اللون، و يكسبه ما ليس له إلّا فيه، لا في نفسه.

٦ و قول الجنيد - رحمة الله عليه - مشعرٌ بأنّ سائله لم يكن إلّا صاحب عقدٍ معيّنٍ، فأجابه بجوابٍ كلٍّ يفيد الكلّ معرفةً بالمعرفة بالله، فرّقه إلى ما فوق معتقده. فإنّ من كان على ذكرٍ صافياً لالون له ظهر الحقّ له بحسبه كما هو - تعالى - في نفسه.

٩ (و إذا صلّينا نحن كان لنا الاسم «الآخر»)، فكنا فيه كما ذكرناه في حال من له هذا الاسم فنكون عنده بحسب حالنا، فلا ينظر إلينا إلّا بصورة ما جئناه بها، فإنّ المصلّي هو المتأخّر عن السابق في الحليّة).

١٢ و ذلك لأنّ مرآة الحقّ تظهرنا على ما نحن عليه، فما نكون عنده إلّا بحسب حالنا في صلاتنا، و لو كنّا فيها بحسبه فقد كملت صلاتنا كصلاة أهل الكمال الراسخين في العلم بالله. (و قوله: ﴿كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ﴾ [٢٤/٤١]، أي: رتبته في التأخّر عن عبادته ربّه و تسبيحه الذي يعطيه من التنزيه استعداده. فما من شيء إلّا و هو يسبح بحمد ربّه الحليم الغفور).

١٨ أي: كلّ شيء قد علم رتبته في تأخّر وجوده عن ربّه بمظهريّته له - التي هي ٦٧٢ عبادته لربّه -، و تسبيحه الخاصّ به بتنزيهه ربّه عن نقصه الذاتيّ لكلّ ممكن، و نقصه الخاصّ به بمقتضى عينه - و هو تقيّده بأحكام عينه -، و قصور استعداده عن قبول جميع كمالات الوجود إلّا ما يخصّه من الكمالات الإلهيّة التي يقبلها باستعداده.

٢١ فهو يسبح ربّه بتنزيهه عمّا يخصّه من النقائص و يحمده بما يظهر من الكمالات الثبوتية التي يقبلها من ربّه، الحليم الذي لا يعاجله بعقوبة نقائصه، الغفور الذي يستر نقائصه و ظلّمته الإمكانية و سيئات تقصيره عن قبول سائر الكمالات /SB268/ بنور وجوبه، و

- وجوده و تجليات صفاته التي يظهر بها فيه.
- (ولذلك) - أي: ولأن لكل شيءٍ تسبيحاً يخصه - (لانفقه تسبيح العالم على التفصيل واحداً واحداً). ٣
- و ثم مرتبةٌ يعود الضمير على العبد المسبِّح فيها في قوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [١٧/٤٤] أي: بحمد ذلك الشيء، فالضمير الذي في قوله «بحمده» يعود على «الشيء»؛ أي: بالثناء الذي يكون عليه). ٦
- يعني ^{٦٧٣}: ثم إن في وجود كل شيءٍ مرتبةٌ فيها يعود الضمير في «بحمده» إلى العبد المسبِّح. وذلك أن لكلٍّ موجودٍ مرتبةً في الوجود المطلق، والمقيّد هو المطلق مع التعيّن الذي يقيّده، ٩
- فله كمالاتٌ و محامدٌ مختصةٌ به و كمالاتٌ و محامدٌ يشترك فيها /MB125/ مع غيره، فهو بالقسم الأول يحمد نفسه - أي: هويّة الحقّ المقيّدة بقيد تعيّن - و ينزّهها عن النقائص التي يقابلها، لأنّ تلك المحامد لا تظهر على الوجه الذي ظهرت فيه إلّا منه و به، لا من غيره؛ كما أنّه بالقسم الثاني يحمد ربّه - لأنّ تلك المحامد من صفات المطلق -؛ ١٢
- فهو بلسان مرتبته يحمده بكمالاته المختصة به عين وجوده الظاهر هو به؛ بل يحمد بوجوده الخاصّ به عينه الثابتة التي هذه المحامد خواصّها و نسبها التي كانت كامنةً فيها، فأظهرها الوجود الحقّ لها و وصفها بها؛ كما أنّه بلسان هويّته يحمد ربّها، فليس الحمد و الثناء إلّا لله و من الله في الحالين.
- و كذلك في تسبيحه ينزّه نفسه عن النقائص الكونيّة المخصوصة بما عداه من الأشياء المعيّنة. ١٨
- (كما قلنا في المعتقد أنّه إنّما يثني على الإله الذي في معتقده و ربط نفسه به. و ما كان من عمله فهو راجعٌ إليه، فما أثنى إلّا على نفسه؛ فإنّه من مدح الصنعة فإنما مدح الصانع بلا شكّ، فإنّ حسنّها و عدم حسنّها راجعٌ إلى صانعه. ٢١
- و إله المعتقد مصنوعٌ /SA269/ للناظر فيه، فهو صنّعه، فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه. و لهذا يذمّ معتقد غيره؛ ولو أنصف لم يكن له ذلك!.

٣ إلا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل - لاشك في ذلك! - لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله، إذ لو عرف ما قال الجنيد -: لون الماء لون إنائه [٤٠٥] - لسلم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده، وعرف الله في كل صورة وكل معتقد.

٦ هذا تشبيه لحمد الشيء نفسه - أي: وجوده الخاص أو عينه الموجودة - بلسان المرتبة بحمد المعتقد للإله الذي يعتقده وثنائه عليه، فإن ذلك الحمد يرجع إلى نفسه. لأن ذلك الإله من عمله وصنعه، لأنه تخيله؛ فهو مصنوع له و الثناء على الصنع ثناء على الصانع، فهو يثني على نفسه بالثناء على إلهه الذي اعتقده.

٩ إلا أن الأشياء - بالطبع - مثنى على أنفسها حامدة لها و لاتذم غيرها، فهي عالمة بإلهها الذي تعين بأعيانها و ظهر بصورها. فهي عالمة بصلاتها و تسبيحها؛

١٢ بخلاف الانسان الجاهل، فإنه - لاستحسانه صنعه و محبته إياه - يذم معتقد غيره. و منشأ ذلك حبه لنفسه، فإنه لمحبه نفسه يحب ما يلائمها، و مصنوعه يلائمها، فهو يحبه و يثني عليه بالثناء الذي يرجع إلى نفسه. و مصنوع غيره لا يلائمها، فهو يذمه.

١٥ و ذلك لاستيلاء الشيطان في صورة تعينه عليه، فيحجبه عن الحق في معتقد غيره، فيعترض عليه جوراً و تعدياً و عدم انصاف. و لو لم يكن محجوباً في أسر الشيطان بقيد تعينه و تعين إلهه لعرف ما قال الجنيد - رحمه الله - ، فسلم لكل معتقد ما اعتقده، فكان عارفاً بالله.

١٨ فلكونه جاهلاً محجوباً قال: (فهو ظان ليس بعالم، فلذلك قال: «أنا عند ظن عبدي بي» [٤٠٦]، أي: لا أظهر له إلا في صورة معتقده، فإن شاء أطلق و إن شاء قيد. فإنه المعتقدات تأخذه الحدود فهو الإله الذي وسعه قلب /SB269/ عبده، فإن الإله المطلق لا يسعه شيء - لأنه عين الأشياء و عين نفسه، و الشيء لا يقال فيه يسع نفسه، و لا لا يسعها. فافهم! -).

إنما قال - تعالى -: «أنا عند ظن عبدي بي»، لأنه - تعالى - بكل شيء محيط بأحدثه المطلقة. فلا بد أن يحيط بجميع الصور الحسية و الخيالية و الوهمية و العقلية الظنية و العلمية،

- ٣ - لأنه الظاهر و الباطن، و هذه الصور - كلها - لا يخرج عن كونها ظاهرةً و باطنةً. فعلى أي وجه يكون ظنّ العبد في معتقده - من تشبيهه حسّيٍّ أو خياليٍّ أو وهميٍّ أو تنزيه عقليٍّ - فالله - تعالى - هو الظاهر بصورة معتقده ذلك، و لا يظهر له إلا بتلك الصورة - أطلق أو قيد! - .
- و الإطلاق ليس من شأن العقل و ما دونه من المدركات، لأنّ العقل مقيّدٌ إلا المقيّد بقيد الإطلاق، /MA126/ فإنه أيضاً مقيّدٌ لا مطلقٌ من حيث هو هو بالحقيقة.
- ٦ فلا بدّ لآله المعتقدات أن تأخذ الحدود المميّزة بعضها عن بعض، فهو الذي وسعه قلب عبده المؤمن بالإيمان الغيبيّ، فإنّ المعتقد لا يكون إلا في القلب.
- و أمّا الإله المطلق الذي هو عين كلّ شيءٍ، فلا يسعه شيءٌ إلا قلب العارف الذي هو عين الكلّ، فإنه متقلّبٌ مع الحقّ في إطلاقه و تقيّده لتجرّده عن نعته و تعيّنه - لفنائته في الحقّ و بقاءه ببقائه - . فهو قلب الحقّ متعيّنٌ بالتعيّن الأوّل الحقّيّ الذي يستهلك جميع التعيّنات فيه.
- ٩ و أمّا قوله: «و الشيء لا يقال فيه وسع نفسه و لا لا يسعها»، فالمراد: أنّه لا يقال عرفاً بحسب الحسّ. و أمّا بحسب العلم فقد يسع نفسه، فإنّ الله - تعالى - يقول: ﴿وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [٦/٨٠]؛ و عن قول الملائكة: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [٢٠/٧]، و لاشكّ أنّ الله عالمٌ بذاته، فهو يسع نفسه علماً.
- ١٢ و كيف! و قد قال الشيخ - قدّس الله روحه - في «الفصّ الإِسْحَاقِيّ» بهذه العبارة: «لو أنّ ما لا يتناهى /SA270/ وجوده يقدر انتهاء وجوده مع العين الموجدة له في زاوية من زوايا قلب العارف ما احسّ بذلك في علمه. فإنه قد ثبت أنّ القلب وسع الحقّ، و مع ذلك ما اتّصف بالرّيّ. فلو امتلأ ارتوى. و قد قال ذلك «أبوزيد». و قد نبّهنا على هذا المقام بقولنا:
- ١٨
- | | |
|--|---|
| يَا خَالِقَ الْأَشْيَاءِ فِي نَفْسِهِ | أَنْتَ لِمَا تَخْلُقُهُ جَامِعٌ |
| تَخْلُقُ مَا لَا يَنْتَهِي كَوْنُهُ | فِيكَ فَأَنْتَ الضَّيِّقُ الْوَاسِعُ |
| لَوْ أَنَّ مَا قَدْ خَلَقَ اللَّهُ مَا | لَاخَ بِقَلْبِي فَجُرُّهُ السَّاطِعُ |
| مَنْ وَسِعَ الْحَقُّ فَمَا ضَاقَ عَنْ | خَلْقٍ، فَكَيْفَ الْأَمْرُ يَا وَاسِعُ!« [٤٠٧]. |
- هذا - كله - كلامه. و مثله أجلّ و أعلى منصباً و كعباً أن يكون في كلامه تناقض!

حاشاه!.

فهو محمولٌ على أنَّ الأمر تنزيهٌ و تشبيهٌ، والله - تعالى - لا يكون مشهوداً بالبصر من حيث التنزيه - كما ذكر في قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [٦/١٠٣]، بل يكون معلوماً بالقلب و يكون مشهوداً بالبصر من حيث التشبيه. و الظاهر في صورة المعتقد لا يكون إلا مشهوداً، فن ثم قال: «هو الذي يسعه قلب عبده المؤمن» - أي: من حيث الشهود - «و لا يسعه شيء من حيث الإطلاق».

و أعني بالتنزيه و التبشيه: الإطلاق و التقيد؛ و قد مرَّ مثل هذا التنزيه و التشبيه في شرح قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [٢٢/١١]، [٤٠٨].

و ليكن هذا^{٦٧٤} آخر ما أردنا إيراد، والله - تعالى - هو البالغ أمره و مراده. اللهم اعصمنا من الخطأ و الزلل في الإيراد، و وقفنا في العلم و القول و العمل للحق و الصواب و السداد، و اجعلنا ممن أجبت فيه من المحمديين دعاء النبي - عليه السلام -! اللهم اكلاًنا كلاءة الوليد، و لا تكلنا إلى أنفسنا طرفة عين فنبلغ كلَّ مرامٍ*!

* - س: + و قد فرغ من هذا الشرح مؤلفه - قدس الله عزيز - [ظ: سره العزيز] ضحوة يوم السبت الثاني عشر من جمادى الأولى سنة ثلاثين و سبعمائة هجرية. و قد نجز تحريره في يوم الإثنين الخامس من ذي قعدة سنة ست و ثلاثين و سبعمائة هجرية نبوية.

م: + و قد فرغ من هذا الشرح مؤلفه الفقير عبدالرزاق بن أبي الغنائم بن احمد بن أبي الفضائل بن محمد القاساني ضحوة يوم السبت الثاني عشر من جمادى الأولى سنة ٧٣٠ هجرية في الخانقاه المباركة من أبواب البر المبنية بالربع الرشيدى - أنار الله برهان بانيها - . و قد فرغ من تحرير الكتاب محمود بن محمد الآشتياني الاصفهاني يوم الأربعاء الرابع من رجب سنة ثمان و اربعين و سبعمائة في...الملك مستغفراً له حامداً و مصلياً.

قائمة اختلافات النسختين

- ١- م : - و الظهور.
- ٢- س : - اقتضت.
- ٣- م : + و.
- ٤- م : - منه.
- ٥- م : يعتصم.
- ٦- س : إذ.
- ٧- س، م : - من أهل الله اصحاب القلوب. فالإضافة من نسخ الفصوص المطبوعة.
- ٨- م : الروعى.
- ٩- س، م : في هذا المسطور. فالإضافة من نسخ الفصوص المطبوعة.
- ١٠- م : + أول.
- ١١- س : فكان،
- ١٢- س : - أو بدل ... ايجاده.
- ١٣- س : - و ذلك ... باليدين.
- ١٤- س، م : كلىة - فالتصحیح من نسخة الشرح المطبوعة.
- ١٥- م : الباطن.
- ١٦- س : - أي.
- ١٧- س، م : ذلك. فالإضافة من نسخ الفصوص المطبوعة.
- ١٨- س : نسبتها.
- ١٩- س : و ان.
- ٢٠- م : الخارج.
- ٢١- التقيد.
- ٢٢- س : أن.
- ٢٣- م : آخر.
- ٢٤- س : فيخاف.
- ٢٥- س : - الحق.
- ٢٦- س : - و ان علم غناه.
- ٢٧- م : هو عين الآ.
- ٢٨- م : - ما.
- ٢٩- س : ليس.
- ٣٠- س : توسيط.
- ٣١- م : + قوله.
- ٣٢- س : صورته.
- ٣٣- م، س : - و. فالإضافة من نسخ الفصوص المطبوعة.
- ٣٤- م : - و.
- ٣٥- س : - له.
- ٣٦- س : - قوله.
- ٣٧- م : - و هو.
- ٣٨- س : - الواحدة.
- ٣٩- س : و اجعلوا.
- ٤٠- س : لسوء.
- ٤١- م : حذر.
- ٤٢- س : - مصدر.
- ٤٣- س : مهيمه.
- ٤٤- م : و هو.
- ٤٥- س : اثبات.
- ٤٦- م : بث.
- ٤٧- س : ما تعلم مصلحتى فيه.
- ٤٨- م : - فيقول.
- ٤٩- م، س : - ما اعطاه العجز، فالإضافة من نسخ الفصوص.
- ٥٠- س : الانبياء.
- ٥١- س : من ... الاولياء.
- ٥٢- م : لذاته.
- ٥٣- س : - انا.
- ٥٤- م : - رسول الله.
- ٥٥- س : اللبنتين من.
- ٥٦- م : بها يكمل.
- ٥٧- س : - تسمى.
- ٥٨- س : لا ينافى ... الحميد.
- ٥٩- س : الانبياء.
- ٦٠- م : الخاص.
- ٦١- م، س : - ففاز محمد... الكلام. فالإضافة من نسخ الفصوص.
- ٦٢- س : - ممتزجة.

- ٦٣- س : يد.
- ٦٤- سن - و تلك ...
- ٦٥- سن : و الحق.
- ٦٦- غير متناهية.
- ٦٧- م : بيده.
- ٦٨- س : هو.
- ٦٩- س : صور.
- ٧٠- س: عين ... عكسها.
- ٧١- س : يراها.
- ٧٢- م : رأى.
- ٧٣- م : بر.
- ٧٤- م : الخطا.
- ٧٥- م : التدبير.
- ٧٦- م : القيامة.
- ٧٧- م :- الثاني.
- ٧٨- م : + و.
- ٧٩- م :- كارياب ... عقولهم.
- ٨٠- س : محدود فيجب.
- ٨١- س : بانه.
- ٨٢- م ، س : + و. و الظاهر ان هذه اللفظة زائدة.
- ٨٣- س : غير.
- ٨٤- س : + عند.
- ٨٥- م :- و.
- ٨٦- س :- و احتجوا ... الاسمائي.
- ٨٧- م : ضراوتهم.
- ٨٨- م : فذكر.
- ٨٩- س :- صورة.
- ٩٠- س :- الى.
- ٩١- م ، س :- []. فالاضافة من المطبوعة.
- ٩٢- س : بان.
- ٩٣- س :- قوله.
- ٩٤- س : لأنزل.
- ٩٥- م : ليهدبهم.
- ٩٦- م : لم تتجاوز.
- ٩٧- س : فهو.
- ٩٨- س :- نور.
- ٩٩- س :- الفكر.
- ١٠٠- س : لتروا.
- ١٠١- س : بجهلة
- ١٠٢- س : من اسماء ... اسم.
- ١٠٣- س: صورة.
- ١٠٤- س : + قوله.
- ١٠٥- م ، س :- []. فالاضافة من المطبوعة.
- ١٠٦- س :- من.
- ١٠٧- س : همدت
- ١٠٨- س : بظاهر الفرق.
- ١٠٩- م : بستر.
- ١١٠- م : بانانيتهم.
- ١١١- س : و.
- ١١٢- س : لوازمه.
- ١١٣- س : روحانيات.
- ١١٤- م :- علو.
- ١١٥- س :- بر.
- ١١٦- س : الاسماء.
- ١١٧- م ، س :- [...] فالاضافة من نسخ الفصوص المطبوعة.
- ١١٨- س ، هي.
- ١١٩- م :- هو.
- ١٢٠- م ، س :- [إن]. فالاضافة من نسخ الفصوص المطبوعة.
- ١٢١- س: الواحد.
- ١٢٢- س :- و كذلك في التفسير.
- ١٢٣- م : منشأها.
- ١٢٤- س :- فان الاثنين ... الثلاثة.
- ١٢٥- س : غير.
- ١٢٦- س : الانسانية.
- ١٢٧- س: حكم خاص.
- ١٢٨- س : صورة.
- ١٢٩- س : الواحد.
- ١٣٠- س :- حكم.
- ١٣١- م :- لها.
- ١٣٢- م :- و.

- ١٣٣- س :- أي سيق ... يقتضيه.
١٣٤- س، م :- [عين]. فالإضافة من نسخ الفصوص المطبوعة.
١٣٥- م، س : المكانى. و عليه فلا تستقيم العبارة، يغيرناه كما ترى. و التغيير من نسخ الفصوص المطبوعة.
١٣٦- م : فأنى.
١٣٧- م : بالعرض.
١٣٨- س : للعقل.
١٣٩- م : مقام.
١٤٠- س : فكان.
١٤١- م : + أنما يكون.
١٤٢- م، س :- [بعض]. فالإضافة من نسخ الفصوص المطبوعة.
١٤٣- م :- الوجود.
١٤٤- م : بالنسبة.
١٤٥- م :- إله.
١٤٦- م :- بالتعين العلمي.
١٤٧- س : + الله.
١٤٨- س : + هو.
١٤٩- م : ولا.
١٥٠- س :- له.
١٥١- س :- أي ... له.
١٥٢- س : لا.
١٥٣- س :- بكيفيته.
١٥٤- س : لك.
١٥٥- س : له.
١٥٦- م : كاللهية.
١٥٧- س : لذلك.
١٥٨- س : صار.
١٥٩- س :- يكون.
١٦٠- س :- و حقائنا ... باعياننا.
١٦١- م :- الجامع.
١٦٢- س :- والانانية.
١٦٣- م : النوراني .
١٦٤- س : بدنة.
١٦٥- م : متسلماً.
١٦٦- س : الفناء.
١٦٧- س : الانسان.
١٦٨- س : فظهوره.
١٦٩- م : فيها.
١٧٠- س : + جاهل.
١٧١- م : بالانانية.
١٧٢- م : + قد.
١٧٣- م : فتصرف.
١٧٤- س :- هو.
١٧٥- م : + في.
١٧٦- م : ولو.
١٧٧- م :- أي.
١٧٨- س :- كان.
١٧٩- س :- علم.
١٨٠- م : + و.
١٨١- س :- روح.
١٨٢- س :- أن يتصور.
١٨٣- م : من.
١٨٤- س : تكثر.
١٨٥- م : للحق.
١٨٦- س : ففيه.
١٨٧- م :- ألف.
١٨٨- س :- والاولى ... لقيامه.
١٨٩- س : وسعه.
١٩٠- س :- إلّا ... العام.
١٩١- م :- و في الجملة.
١٩٢- س : لمن.
١٩٣- م :- عن.
١٩٤- س :- ما تعمّ قطّ ... العارف.
١٩٥- س : أي .. الصور.
١٩٦- م : تحفظ.
١٩٧- س : بالعبدانية.
١٩٨- س : ربّ العالمين.
١٩٩- س : في التعليق.
٢٠٠- س :- و الباء ... بالتعليق.

- ٢٠١- س : للانسانية.
 ٢٠٢- م : بالصفة الدالة.
 ٢٠٣- م : بهما و هي.
 ٢٠٤- س : هاتان الصفاتان.
 ٢٠٥- س : ربوبية.
 ٢٠٦- س :- عليه.
 ٢٠٧- س : فكل.
 ٢٠٨- م : + يعني.
 ٢٠٩- م : اظهار.
 ٢١٠- س :- من.
 ٢١١- س :- هو.
 ٢١٢- س :- و بك.
 ٢١٣- س :- بر.
 ٢١٤- س : + الآ.
 ٢١٥- م :- و.
 ٢١٦- م : اضافات.
 ٢١٧- س :- بر.
 ٢١٨- س :- أو ... بالقلم.
 ٢١٩- س :- مثل فما في الوجود.
 ٢٢٠- م : بعينه.
 ٢٢١- م : لا يعطى.
 ٢٢٢- س : لكن.
 ٢٢٣- س : التجاوز.
 ٢٢٤- م : للب.
 ٢٢٥- س : اختصت.
 ٢٢٦- س : يخلق.
 ٢٢٧- س :- المعروفة.
 ٢٢٨- م : ما كتبنا عليهم.
 ٢٢٩- س : أي انقياد.
 ٢٣٠- س :- الذى.
 ٢٣١- س :- حاله التى.
 ٢٣٢- م :- التجلى حالتها العينية.
 ٢٣٣- م :- في الحقيقة.
 ٢٣٤- م : فقوله.
 ٢٣٥- م : + فى.
 ٢٣٦- س : فكما.
 ٢٣٧- س : ارادة.
 ٢٣٨- س : الصلاح.
 ٢٣٩- س :- إلى.
 ٢٤٠- م :- بر.
 ٢٤١- س :- فيقع.
 ٢٤٢- م : المتخيلة.
 ٢٤٣- س :- أول.
 ٢٤٤- م : فان كل.
 ٢٤٥- م : العلم.
 ٢٤٦- م :- في.
 ٢٤٧- س :- بحقيقته و هويته.
 ٢٤٨- س :- حيث.
 ٢٤٩- م :- أي بقدر ... بالاضافة.
 ٢٥٠- م : ثمة.
 ٢٥١- س :- الحق من ... يعلم.
 ٢٥٢- س : الآ
 ٢٥٣- س :- و اذا ... الظل.
 ٢٥٤- م : المحسوس.
 ٢٥٥- م : المطلق.
 ٢٥٦- م : أوضحت.
 ٢٥٧- س : مشاهدة.
 ٢٥٨- س :- واحدة.
 ٢٥٩- م :- وحده.
 ٢٦٠- م :- ان.
 ٢٦١- م :- و.
 ٢٦٢- م : فان الوجود.
 ٢٦٣- س : تتصورت.
 ٢٦٤- س : موجود.
 ٢٦٥- س : تخيلت.
 ٢٦٦- م : + كلها.
 ٢٦٧- س :- تدل.
 ٢٦٨- س :- كما.
 ٢٦٩- م :- و.
 ٢٧٠- س : و.
 ٢٧١- س : الذى له.
 ٢٧٢- م : يصلّى.

- ٢٧٣- س : هو.
٢٧٤- س : - بر.
٢٧٥- م ، س : الحق. فالتصحيح من نسخ الفصوص المطبوعة.
٢٧٦- س : مظهره.
٢٧٧- م : عذب.
٢٧٨- م : غاياتهم.
٢٧٩- م : - الرب.
٢٨٠- م : لا خفائه.
٢٨١- س : - و.
٢٨٢- س : - و.
٢٨٣- م : كذلك.
٢٨٤- س : لهم.
٢٨٥- م ، س : انهم. فالتصحيح من المطبوعة.
٢٨٦- م : - عنهم.
٢٨٧- س : للتدبير.
٢٨٨- س : - و هي.
٢٨٩- م ، أي.
٢٩٠- م : واحد.
٢٩١- س : - الاشراف.
٢٩٢- س : - هود.
٢٩٣- س : و لا اللاتقيد.
٢٩٤- س : - ذو.
٢٩٥- س : - إلى.
٢٩٦- س : اتّحاد.
٢٩٧- س ، - الالهى.
٢٩٨- س : رده.
٢٩٩- م : - و.
٣٠٠- س : وجوداتهم.
٣٠١- س : لجماله.
٣٠٢- م : نكره.
٣٠٣- م : يسيئون الادب معه.
٣٠٤- س : يعتقد.
٣٠٥- س : فيستحيل.
٣٠٦- س : بالحق.
٣٠٧- س : - الحق المتجلى ... يفوتك.
- ٣٠٨- س : - و التقيد.
٣٠٩- س : - أي ... الاعتقادات.
٣١٠- س : لنا.
٣١١- س : + و.
٣١٢- م : - و عند ... المزاج.
٣١٣- م : صور.
٣١٤- س : و.
٣١٥- س : - بر.
٣١٦- م : - بر.
٣١٧- م : سنتر.
٣١٨- س : أمر.
٣١٩- س : الموجد لا تقابل.
٣٢٠- س : له.
٣٢١- س : - باب.
٣٢٢- م ، س : منفيًا. فالتصحيح من المطبوعة.
٣٢٣- م : - بالآخرى.
٣٢٤- م : - في.
٣٢٥- س : - التي.
٣٢٦- س : - ضاحكة ... السعداء.
٣٢٧- م : جمع.
٣٢٨- م : صحّ.
٣٢٩- م : الاعين.
٣٣٠- س : - الذي.
٣٣١- س : تنفسه.
٣٣٢- م : - مأة.
٣٣٣- م : الصور.
٣٣٤- س : - محلّ.
٣٣٥- س : - له.
٣٣٦- س : صور.
٣٣٧- م : الحقيقة.
٣٣٨- س : - المشهود... الواقع.
٣٣٩- س : أنه.
٣٤٠- س : و قد.
٣٤١- م : - الحق.
٣٤٢- م : + أي.
٣٤٣- س : - يعنى.

- ٣٤٤- م : + فهو.
- ٣٤٥- م : انما.
- ٣٤٦- س : مرّ.
- ٣٤٧- س : الجمع.
- ٣٤٨- م ، س : - و هو فالزيادة من نسخ الفصوص المطبوعة.
- ٣٤٩- س : التجليان المتعاقبان.
- ٣٥٠- س : - أو فاعل للظرف.
- ٣٥١- س : صورة.
- ٣٥٢- م : + و.
- ٣٥٣- س ، غير.
- ٣٥٤- م ، س : متعين. فالتصحيح من المطبوعة.
- ٣٥٥- م : علمه.
- ٣٥٦- س : الاسم.
- ٣٥٧- م : و هي.
- ٣٥٨- م : الموجودة.
- ٣٥٩- س : فيه.
- ٣٦٠- س : أي فلا...
- ٣٦١- س : - الآلهية.
- ٣٦٢- س : - الحق.
- ٣٦٣- م : - أن.
- ٣٦٤- س : - أمّا.
- ٣٦٥- س : - أيضاً.
- ٣٦٦- م : و الامر.
- ٣٦٧- س : - مبنى.
- ٣٦٨- م : - من نشاء.
- ٣٦٩- م : - الآ.
- ٣٧٠- م : أو.
- ٣٧١- م : - و وقت ... معين.
- ٣٧٢- س : + قال.
- ٣٧٣- س : - من.
- ٣٧٤- س : هي.
- ٣٧٥- س : - أي ... المقدور.
- ٣٧٦- م : للعين.
- ٣٧٧- م : أيضاً.
- ٣٧٨- م : المقتضي للرحمة.
- ٣٧٩- م : فهو.
- ٣٨٠- س : عمل.
- ٣٨١- س : - بها.
- ٣٨٢- م : لا تتعلّق.
- ٣٨٣- س : ليفيض.
- ٣٨٤- م : + و.
- ٣٨٥- س : + و.
- ٣٨٦- س : هذا إذا كان ... الانبياء.
- ٣٨٧- س : و قال.
- ٣٨٨- س : شاء.
- ٣٨٩- م : فالتقدير.
- ٣٩٠- م : * و الاله.
- ٣٩١- م : + و.
- ٣٩٢- س : - يقول.
- ٣٩٣- س : - معنى.
- ٣٩٤- س : - فهذا ... السجود.
- ٣٩٥- س : - الولي.
- ٣٩٦- س : - الله.
- ٣٩٧- س : نشأتها.
- ٣٩٨- م : يكون.
- ٣٩٩- س : البراق.
- ٤٠٠- س : - و.
- ٤٠١- س : صور.
- ٤٠٢- م : و كان.
- ٤٠٣- س : انما.
- ٤٠٤- س : - الآ.
- ٤٠٥- س : - لما.
- ٤٠٦- س : و كان.
- ٤٠٧- س : وجهين.
- ٤٠٨- م : فكان.
- ٤٠٩- س : - منه.
- ٤١٠- س : الابرا و الاحياء.
- ٤١١- س : صور.
- ٤١٢- م : - عيسى.
- ٤١٣- س : - و الدعاء.
- ٤١٤- م : لأنهم.

- ٤١٥- س : - أو أراد ... الله.
 ٤١٦- م : فينسبه لجبرئيل.
 ٤١٧- س : - من.
 ٤١٨- م : وكل.
 ٤١٩- م : + كون.
 ٤٢٠- م : + كون.
 ٤٢١- س : وكنا.
 ٤٢٢- س : - السبع.
 ٤٢٣- س : - و.
 ٤٢٤- س : + الرحمانى.
 ٤٢٥- م : - الرحمانى.
 ٤٢٦- س : بالقوة.
 ٤٢٧- م : فائنى.
 ٤٢٨- س : - و عبوس.
 ٤٢٩- م : فظهور.
 ٤٣٠- س : - و.
 ٤٣١- م : - بعين ... بالحق.
 ٤٣٢- م : فهو.
 ٤٣٣- س : أى.
 ٤٣٤- س : الثلاثة.
 ٤٣٥- م : طالباً.
 ٤٣٦- م : - و.
 ٤٣٧- س : ممّا.
 ٤٣٨- م ، س : أراهم. فالتصحيح من المطبوعة.
 ٤٣٩- س : صورة.
 ٤٤٠- م : الاسماء.
 ٤٤١- س : أى و .
 ٤٤٢- س : صادرة.
 ٤٤٣- س : صادرة ... الحقيقة.
 ٤٤٤- س : بر.
 ٤٤٥- س : تفاوت.
 ٤٤٦- س : الكدر.
 ٤٤٧- س : أنّها.
 ٤٤٨- س : إلى الملك.
 ٤٤٩- س : - ليس.
 ٤٥٠- س : صورة.
- ٤٥١- م : - منه.
 ٤٥٢- س : الوحش.
 ٤٥٣- س : الأسمائية.
 ٤٥٤- م ، س : المدة. فالتصحيح من المطبوعة.
 ٤٥٥- س : - فى مجلس سليمان.
 ٤٥٦- س : أو.
 ٤٥٧- س : - والحجة البالغة.
 ٤٥٨- س : - آمنت أنّه ... فرعون.
 ٤٥٩- س : - وقيد ... بنى اسرائيل.
 ٤٦٠- م : و كان.
 ٤٦١- م : الطلبة.
 ٤٦٢- م : - الدنيا.
 ٤٦٣- س : الصور.
 ٤٦٤- م : الصور.
 ٤٦٥- م : قدره.
 ٤٦٦- س : و .
 ٤٦٧- س : + الخواص.
 ٤٦٨- س : - من رحمتنا.
 ٤٦٩- س : - أيضاً ... الإلهية.
 ٤٧٠- س : لكن.
 ٤٧١- س : - من رحمتنا.
 ٤٧٢- م : بذلك عن العالم.
 ٤٧٣- س : - . و اخبرنا ايماء و رمزاً.
 ٤٧٤- س : تسميتها.
 ٤٧٥- س : - له.
 ٤٧٦- س : احد من.
 ٤٧٧- م : - و لم يقل ... خليفة.
 ٤٧٨- م ، س : لو: فالتصحيح من المطبوعة.
 ٤٧٩- س : رسوله.
 ٤٨٠- س : للحكم.
 ٤٨١- س : - و.
 ٤٨٢- س : الرسول.
 ٤٨٣- م : - من.
 ٤٨٤- س : المنفردة.
 ٤٨٥- س : تعارضت.
 ٤٨٦- س : - بر.

- ٤٨٧- م : المشيئة لها فيه ليس.
 ٤٨٨- س : - واحد.
 ٤٨٩- م : يحكم.
 ٤٩٠- س : فكانت.
 ٤٩١- م : وكلما.
 ٤٩٢- س : بعبادي.
 ٤٩٣- م : - هذه.
 ٤٩٤- م : - ان.
 ٤٩٥- م : - ان.
 ٤٩٦- م : - الذي هو جليسه.
 ٤٩٧- م : - حتى.
 ٤٩٨- م : - و الحق احدي العين.
 ٤٩٩- س : يلعب.
 ٥٠٠- س : المسمى.
 ٥٠١- م : يأخذ.
 ٥٠٢- م : للحقوق.
 ٥٠٣- س : - مزاج.
 ٥٠٤- س : - العالم بفتح اللام في ... الإلهي.
 + يتنوع تجليته لتنوع أحوال الناظر.
 ٥٠٥- س : - الله.
 ٥٠٦- م، س : وكل. فالتصحيح من نسخ الفصوص المطبوعة.
 ٥٠٧- س : - إليه.
 ٥٠٨- س : نسب.
 ٥٠٩- م، س : صورته. فالتصحيح من المطبوعة.
 ٥١٠- م : الرضا.
 ٥١١- س : أو.
 ٥١٢- س : دون.
 ٥١٣- س : فالشهود قرب.
 ٥١٤- س : لمشرقين.
 ٥١٥- س : كونه.
 ٥١٦- س : - و قد ... الله.
 ٥١٧- س : يسألها.
 ٥١٨- س : ايسية.
 ٥١٩- م : + الاتحاد ... من حيث.
 ٥٢٠- س : - الحجاب ... اهل.
 ٥٢١- م : - الحائط.
 ٥٢٢- س : - كان.
 ٥٢٣- م : دفعه.
 ٥٢٤- م : فظهر.
 ٥٢٥- م : فكمال.
 ٥٢٦- م : فتلك.
 ٥٢٧- س : - ثم.
 ٥٢٨- س : الالهي.
 ٥٢٩- م : - الاعيان.
 ٥٣٠- س : لكل.
 ٥٣١- م : و لا.
 ٥٣٢- م : اعيانهم.
 ٥٣٣- م : و لا يرحمهم.
 ٥٣٤- س : - يا.
 ٥٣٥- م : كلا.
 ٥٣٦- س : الذي.
 ٥٣٧- م : النفسية.
 ٥٣٨- س : - هو.
 ٥٣٩- س : - بها.
 ٥٤٠- س : بالشرائع.
 ٥٤١- س : - اخرى.
 ٥٤٢- م : الآ.
 ٥٤٣- س : رسالته.
 ٥٤٤- م : - ذلك.
 ٥٤٥- م : - و.
 ٥٤٦- م، س : - [كما]. فالاضافة من نسخ الفصوص المطبوعة.
 ٥٤٧- س : - التجلي.
 ٥٤٨- م : كقوله.
 ٥٤٩- م : - فهو.
 ٥٥٠- س : + صورة.
 ٥٥١- م : لا يفتك.
 ٥٥٢- س : ذلك.
 ٥٥٣- س : بالاستدلال.
 ٥٥٤- م : - و.
 ٥٥٥- م : - الادريسية.

- ٥٥٦- م : انشاء.
 ٥٥٧- س : + ينطق بما.
 ٥٥٨- م : وجهه لله.
 ٥٥٩- س : و المشيئة.
 ٥٦٠- س : مشيئة.
 ٥٦١- س : ولما.
 ٥٦٢- س : بالارادة.
 ٥٦٣- س : -و.
 ٥٦٤- س : هي.
 ٥٦٥- س : المعلوم.
 ٥٦٦- س : -هو.
 ٥٦٧- س : -نحن.
 ٥٦٨- س : لكون.
 ٥٦٩- س : -و.
 ٥٧٠- م : ذلك.
 ٥٧١- م : كان.
 ٥٧٢- س : + و.
 ٥٧٣- م ، س : [فناء]. و الزيادة من المطبوعة.
 ٥٧٤- م : -إليه.
 ٥٧٥- س : الظاهر.
 ٥٧٦- س : تسخير.
 ٥٧٧- س : -بأمرهم.
 ٥٧٨- م : قابله و قاتله.
 ٥٧٩- س : و اما البيت ... الكل.
 ٥٨٠- م : فاتخذ.
 ٥٨١- م : المحبة.
 ٥٨٢- س : -اكثر.
 ٥٨٣- س : -بهواه.
 ٥٨٤- م : فاذا.
 ٥٨٥- م : -الأمر.
 ٥٨٦- س : توسط.
 ٥٨٧- م : -و خلقاً.
 ٥٨٨- م : -يعلم.
 ٥٨٩- م : -س : إليه . فالتصحيح من المطبوعة.
 ٥٩٠- س : ولا.
 ٥٩١- س : -هو.
 ٥٩٢- س : من.
 ٥٩٣- م : -و.
 ٥٩٤- م : الصنف.
 ٥٩٥- س : فخواص.
 ٥٩٦- س : له.
 ٥٩٧- م ، س : الآ فالتصحيح من نسخ الفصوص المطبوعة.
 ٥٩٨- س : - تدبير بعض ... الثاني.
 ٥٩٩- م : -هي.
 ٦٠٠- س : و اهتزت.
 ٦٠١- م : + عنه.
 ٦٠٢- س : يتغرر.
 ٦٠٣- س : الذي.
 ٦٠٤- س : يحرم.
 ٦٠٥- س : فلا تكرر.
 ٦٠٦- س : -هذا.
 ٦٠٧- س : العبادة.
 ٦٠٨- م : يفهم.
 ٦٠٩- س : العبادة.
 ٦١٠- س : يتميز.
 ٦١١- م : -الله هذا.
 ٦١٢- س : يقص الله عليه من امرهما.
 ٦١٣- س : غير.
 ٦١٤- س : + منه.
 ٦١٥- س : -التي.
 ٦١٦- م : -له.
 ٦١٧- س : -من العلم.
 ٦١٨- م : -له.
 ٦١٩- م : -له.
 ٦٢٠- م : + له.
 ٦٢١- س : يعلم.
 ٦٢٢- س : -أو يعلم ذلك.
 ٦٢٣- س : + و لهذا قال و هي.
 ٦٢٤- س : -يعلمون.
 ٦٢٥- س : فكل.
 ٦٢٦- م : لا يرتفع.

- ٦٢٧- س : الهلاك.
- ٦٢٨- س :- الليم.
- ٦٢٩- س : + أي في شقائه الابدی.
- ٦٣٠- س :- أي في شقائه الأبدی.
- ٦٣١- س : كقوله.
- ٦٣٢- س :- والله اعلم بالصواب.
- ٦٣٣- م :- الأحد.
- ٦٣٤- م ، س : الصلاة. فالتصحیح من نسخ الفصوص المطبوعة.
- ٦٣٥- م : المنزه.
- ٦٣٦- م :- فص.
- ٦٣٧- م : أن.
- ٦٣٨- س : التثلیت.
- ٦٣٩- س، م : نفسه. فالمذكور في المتین مأخوذاً من نسخ الفصوص المطبوعة.
- ٦٤٠-
- ٦٤١- س : فكيف.
- ٦٤٢- س :- إليه.
- ٦٤٣- س :- نسمة.
- ٦٤٤- م، س : نساءته. فالتصحیح من نسخ القصوص المطبوعة.
- ٦٤٥- م : عالم.
- ٦٤٦- س : الهوائية.
- ٦٤٧- س : و ذلك ... للعالم.
- ٦٤٨- س : تأخرمس.
- ٦٤٩- س : العالم.
- ٦٥٠- س : + الأولوية
- ٦٥١- بالاستحقاق.
- ٦٥٢- س : فمراده بالتغليب.
- ٦٥٣- س : متساويان.
- ٦٥٤- م، س : فله. فالتصحیح من المطبوعة.
- ٦٥٥- م : -الأم.
- ٦٥٦- س : له.
- ٦٥٧- م، س : ظهر. فالتصحیح من نسخ الفصوص المطبوعة.
- ٦٥٨- م : بالطهارة
- ٦٥٩- س : الاجناس.
- ٦٦٠- س : الخبيثة.
- ٦٦١- س : - الصحيح.
- ٦٦٢- م : لم ير.
- ٦٦٣- م : لصاحبها.
- ٦٦٤- م :- بنور.
- ٦٦٥- س : المتابعين.
- ٦٦٦- م : لا.
- ٦٦٧- س : السجوده.
- ٦٦٨- م : إلى.
- ٦٦٩- م :- له.
- ٦٧٠- س : شاذ.
- ٦٧١- م : المتجلى.
- ٦٧٢- م : المتجلى.
- ٦٧٣- س : معنى.
- ٦٧٤- س :- هذا.

التعليقات على النصّ

[١]. ... محمد بن مصلح المشتهر بالتبريزي.

ما أدري من هذا الرجل الذي ذكر الشارح عند ذكره هذه الألقاب الفخمة، ولا شك أنه كان عنده ذا مرتبة عظيمة. والذي يختلج بالبال في بادئ النظر أن الرجل هو التبريزي صاحب جلال الدين البلخي المولوي، وهذا ليس بسديد، ولقد أشبعنا القول حول هذا الكلام في «كاشاني نامه» قسم اصحابه و معاصريه، فراجع. وانظر أيضاً: «مجموعة رسائل و مصنفات» - للكاشاني نفسه -، ص ٦٧٩.

[٢]. كما أشار إليه في الفصّ اللقمانيّ...

راجع: نصّ الكتاب ٤٧٥/٢٣؛ وانظر أيضاً قول الشارح حيث يقول: «فالمشيئة اعمّ من الارادة»، راجع: ٤٧٦/٨.

[٣]. التي سماها الشيخ في «الفتوحات» الأئمة السبعة.

راجع: «الفتوحات المكيّة»، ج ٢، ص ١٣١ / ١٢٥ (طبعة عثمان يحيى). وانظر ايضاً: «لطائف الاعلام» للشارح نفسه - بتصحيحنا -: الاصطلاح ١٠٢. ونأتي بتوضيح حول كتاب «الفتوحات المكيّة» فيما يأتي من هذه التعليقات، راجع: الرقم ٣٢.

[٤]. فاسماؤه تعالى غير متناهية، ولهذا وصفها بأنها لا يبلغها الاحصاء.
إشارة إلى كريميتين ١٠٩ الكهف، ٢٧ لقمان.

[٥]. ليس وراء عبّادان قرية.

لم أعر عليه في «مجمع الأمثال» ولا في «معجم البلدان» عند ذكر «عبّادان». راجع: «معجم البلدان» ج ٤، ص ٧٤، القائمة ١. وانظر: «كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجلّيات»، ص ٣٨٥. [وانظر أيضاً: «أمثال و حكم»، ج ٣، ص ١٣٧٥. بارشاد من الاستاذ الخز مشاهي، مشكوراً].

[٦]. الارواح المجردة عن عالم الجبروت المسمّى باصطلاح الإشرقيين «الانوار القاهرة». الانوار القاهرة في اصطلاح الاشرقيين هي العقول المجردة المنقسمة إلى الطولية و العرضية. ثمّ انهم يسمّون الطولية منها بالقواهر العالية، و العرضية منها بالقواهر السافلة و الانوار المتكافئة. و لها أبحاث و احكامٌ مبثوثة في كتب الاشرقيين. راجع كنموذج منها: «شرح قطب الدين الشيرازي على حكمة الاشراق»، صص ٣٠٦، ٣٨٩.

[٧]. أعوذ بكلمات الله التامّات و اعوذ باسمك الاعظم و بكلمتك التامة.

ما وجدت الحديث طبقاً لما رواه الشارح، و هناك في أحرازه و أوراده و أدعيته (ص):

الف: «اللهم إني أعوذ باسمك و كلماتك التامة... و اعوذ باسمك و كلماتك التامة»،

ب: «أعوذ بكلمات الله التامّات من شرّ ما خلق...»،

ج: «أعوذ بكلمات الله التامّات من كلّ شيطانٍ...».

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٩٤، ص ٢٠٩؛ «سنن» ابن ماجه، ج ٢، صص ١١٦٢، ١١٦٥
الارقام ٣٥١٨، ٣٥٢٥؛ «صحيح» البخاري، ج ٤، ص ٧٩؛ «كنز العمال»، ٣٥٠٤؛ «حلية

الاولياء»، ج ٤، ص ٢٢٩. «مسند» احمد، ج ٥، ص ٤٣٠، ج ٦، ص ٣٧٧؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٤، ص ٣٣٠، ج ٥ ص ١١٢.

[٨]. الأُمم : القرب.

قال ابن منظور: «و الأُمم : القرب، يُقال: أخذت ذلك من أُممٍ، أي: من قُربٍ». راجع: «لسان العرب»، ج ١٢، ص ٢٨، القائمة ١. وقال الخليل: «و الأُمم: الشيء القريب». راجع: «ترتيب كتاب العين»، ج ١، ص ١٠٧، القائمة ١. وانظر ايضاً: «اساس البلاغة» ص ٢١، القائمة ٢.

[٩]. نفث روح القدس في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها.

روى العلامة المجلسي عن خطبته (ص) في الأحد بعد أن سوّى الصفوف: «... و أنّه قد نفث الروح الأمين في روعي أنّه لن تموت نفسٌ حتى تستوفي أقصى رزقها... و اجملوا في طلب الرزق». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٢٠، ص ١٢٦. وفيه أيضاً: «ألا و أنّ الروح الأمين نفث في روعي أنّه لن تموت نفسٌ حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله و اجملوا في الطلب». راجع: نفس المصدر، ج ٧٠، ص ٩٦.

وما وجدته في طرق اخواننا اهل السنة و الجماعة، و روى الزبيدي: «... نفث روح القدس في روعي أن نفساً لن تخرج من الدنيا حتى تستكمل أجلها». راجع: «اتحاف السادة المتقين»، ج ٥، ص ٤١٦. و راجع ايضاً: «كنز العمال»، ٩٣١١؛ «المعجم الكبير»، ج ٨، ص ١٩٤.

[١٠]. العلماء و رثة الانبياء .

حديثٌ نبويٌّ رواه بعضهم كحديثٍ و بعضهم كجزءٍ من حديث آخر. راجع: «الأصول» من الكافي، ج ١، صص ٣٢، ٣٤. «بحار الأنوار» ج ١، ص ١٦٤، ج ٢، صص ٩٢، ١٥١. و

راجع أيضاً: «سنن» ابن ماجة، المقدمة، باب ١٧، ص ٨١، الرقم ٢٢٣؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ١، صص ٧١، ٤٥٠؛ «كنز العمال» ٢٨٦٧٩؛ «تفسير القرطبي»، ج ٤، ص ٤١؛ «الدرر المنتثرة»، ١١٤؛ «الأسرار المرفوعة»، ٢٣٠، ٢٤٧.

[١١]. كما قال في نقش الفصوص .

راجع: «نقش الفصوص»: المطبوع في «رسائل ابن عربي»، ج ٢، الرسالة ٢٧، ص ١. و المطبوع مع شرحه «نقد النصوص» ٣/٤.

و لتوضيح موجزٍ حول الكتاب راجع: ما سيأتي من تعليقاتنا على كتابنا هذا، الرقم ١٥٤.

[١٢]. الشيخ العارف مؤيد الدين الشارح للكتاب هذا.

هو الشيخ مؤيد الدين الجندي من اكابر تلامذة الشيخ القونوي. لا علم لنا بأحواله و اخباره تفصيلاً. له عشرة تأليف، منها: «الدرر الغاليات في شرح الحروف الساليات»، «كتاب الأسماء»، و شرحه على الفصوص يُعدّ أوّل شرح على هذا الكتاب. أخذ في شرحه بأمٍ من استاذه و في محضره، ثمّ اكمله بعد أن مات الاستاذ. كان حيّاً في سنة ٦٩١ هـ. ق و مات بُعيد هذا. و الشرح صحّحة الاستاذ العلامة الآشتياني و طبع في سلسلة منشورات جامعة مشهد الرقم ٨٠ سنة ١٣٦١ هـ. ش.

[١٣]. الشيخ الكامل صدر الدين القونوي.

هو الشيخ الكبير ابو المعالي صدر الدين محمّد بن اسحاق بن محمّد القونوي، ربيب الشيخ الأكبر. ولد بقونية و توفّي بها سنة ٦٧١ أو ٦٧٢ أو ٦٧٣. مات أبوه في صغره و تزوّجت أمّه من الشيخ الأكبر. له خبرةٌ بالفقه و الحديث و الأصولين و التصوّف. من آثاره: «كتاب الفكوك»؛ «اعجاز البيان»؛ «شرح الأربعين حديثاً»؛ «مفتاح غيب الجمع و الوجود». راجع لترجمة حياته: «الاعلام»، ج ٦، ص ٢٥٤؛ «ريحانة الأدب»، ج ٣، ص ٤٤٣١؛

«شدّ الازار»، ص ١٨٤؛ «معجم المؤلّفين»، ج ٩، ص ٤٣؛ «نفحات الأنس»، ص ٥٥٥؛
«طبقات الشافعية الكبرى»، ج ٧، ص ١٩؛ «الطبقات الكبرى» (للشعراني)، ج ١،
ص ١٧٧؛ «سفينة الأولياء»، ص ٦٤؛ «تذكرة الحفاظ»، ج ٤، ص ١٤٩١؛ «الوافي
بالوفيات»، ج ٢، ص ٢٠٠؛ «جامع كرامات الأولياء»، ج ٢، ص ٢٢٢؛ «حبيب السير»،
ج ٢، ص ١٥٥.

[١٤]. بصيرٌ إذ لا منظور إليه من خلقه.

راجع: «نهج البلاغة»، الخطبة ١، ص ٤١؛ «شرح ابن أبي الحديد» ج ١ ص ٧٨.

[١٥]. قال رؤبة

هو رؤبة بن عبد الله العجاج بن رؤبة بن حنيفة. من المخضرمين بين دولتي بني أمية وبني
العباس، و مدّاحي كلتي الدولتين. كان من فحول الشعراء حتّى جعله العلامة مير مرتضى
الزبيدي أشعر الناس. راجع: «تاج العروس»، ج ٢، ص ٧١. وسأل محمد بن سلام يونس
النحوي: «هل رأيت عربياً قطّ أفصح من رؤبة؟» قال: «لا، ما كان معدّ بن عدنان أفصح
منه!». راجع: «الأغاني»، ج ٢، ص ٣٦٠. توفي سنة ١٤٥ هـ. ق. لتفصيل أخباره راجع:
«الأغاني»، ج ٢٠، ص ٣٧٠/٣٥٩؛ «الأعلام»، ج ٣، ص ٣٤؛ «تاريخ الأدب العربي»
(لعمرو فرّوخ)، ج ١، ص ٥٧٠؛ «طبقات الشعراء» (لمحمد بن سلام الجمحي)، الطبقة التاسعة
(طبقة الرّجّاز)، ص ١٤٨. طبع ديوانه سنة ١٨٩٦ م. بفينيا و سنة ١٩٠٣ م. ببرلين.

[١٦]. فيها خطوطٌ من سوادٍ و بلق

راجع: «ديوان» رؤبة بن العجاج، ص ٦٩.

[١٧]. فمنه الابتداء بالتجليّ الذاتي كما ذكر في المقدّمة.

الظاهر أنه إشارة إلى قوله نفسه في مفتاح الكتاب. راجع: نصّ الكتاب ٧٥/١٢.

[١٨]. فكان آدم أي حقيقة الانسان كما ذكر.

راجع: نصّ الكتاب ٨٩/٩.

[١٩]. إن الله خلق آدم على صورته.

راجع: «كتاب التوحيد»، صص ١٥٧، ١٥٢؛ «بحار الأنوار»، ج ٤، صص ١١، ١٢، ج ٣٣٦١، ج ١٠ ص ١٧٦، ج ٥٧، ص ١٠٣. وراجع أيضاً: «مسند» احمد، ج ٢، صص ٢٤٤، ٢٥١، ٣٢٣...؛ «مسند»، الحميدى، ج ٢، ص ٤٧٦، رقيين ١١٢٠، ١١٢١؛ «تهذيب تاريخ دمشق»، ج ١، ص ٣٩٥؛ «فتح الباري»، ج ١١، ص ٣؛ «المغني عن حمل الأسفار»، ج ٢، ص ١٦٦. وقريب منه ما في «فتح الباري»، ج ٥، ص ١٨٣. وروى المجلسي عن ثامن الأئمة النجباء سلام الله عليهم اجمعين - النهي عن التحدّث بهذه القطعة من الحديث و الأمر بنقله بتمامه . راجع: «بحار الأنوار»، ج ٤، ص ١١. و للصدوق كلامٌ بيّن - والله اعلم - مقصوده سلام الله عليه - عن هذا الأمر والنهي. راجع: «التوحيد»، ص ١٥٢. و لتفسير الحديث عن كلام خامس الائمة النجباء راجع: «التوحيد»، ص ١٠٣؛ «بحار الأنوار»، ج ٤، ص ١٣.

[٢٠]. لودلّي احدكم دلوه لهبط على الله .

راجع: ما سيجيء من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٧٠.

[٢١]. فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٨٧، صص ١٩٩، ٣٤٤ من غير اسنادٍ. وراجع أيضاً: «الدرر المنتثرة»، ص ١٢٦؛ «الاسرار المرفوعة»، ص ٢٧٣؛ «تذكرة الموضوعات»، ص ١١. و

الحديث من اكثر الأحاديث تداولاً بين الصوفيّة فاستشهدوا به كثيراً في مطاوي آثارهم، فراجع: «فيه ما فيه»، ٢٩٣؛ «المصباح في التصوف»، ص ١٥٥؛ «الأصول العشرة»، ص ٨٣؛ «رشف النصائح الايمانيّة»، ص ٥٩؛ «جامع الأسرار و منبع الأنوار»، صص ١٠٢، ١٥٩...؛ «الفتوحات المكيّة»، ج ٢، ص ١١٢...؛ «مصباح الانس»، ص ٣٨٧... و عليه شروح، منها شرح لطيف باللّغة الفارسيّة. راجع: «رسائل ابن عربي» (ده رساله فارسي شده)، ص ٢١٣.

[٢٢]. أنين المذنبين أحبّ إليّ من زجل المسبّحين.
ما وجدته بعد بليغ الفحص، لا في مصادرنا ولا في مصادر اخواننا أهل السنّة والجماعة.

[٢٣]. واعتبر بخطيئة آدم و داود.
اشارة إلى كريمة ١١٥ «طه»، ١٢١ «يس» (في حقّ آدم)، ٢٤ «ص» (في حقّ داود).

[٢٤]. لو لم تذبوا لخشيت عليكم ما هو أشدّ من الذنب ...
راجع: «بحار الأنوار»، ج ٧٢، ص ٣٢٩. و راجع ايضاً: «اتحاف السادة المتقين»، ج ٨، ص ٤٧، ج ٩، ص ١٨٣؛ «الترغيب و الترهيب»، ج ٣، ص ٥٧١؛ «المغني عن حمل الأسفار»، ج ٣، ٣٥٩، ج ٤ ص ١٤٨؛ «كشف الخفاء»، ج ٢، ص ٢٣١.

[٢٥]. لو لا أنّكم تذبون لذهب الله بكم و جاء يقوم يذبون

ما وجدت الحيث طبقاً لما رواه الشارح، و هو على ما في طرقنا: «... و لو لا أنّكم تذبون فتستغفرون الله لخلق الله خلقاً حتّى يذبوا ثمّ يستغفروا الله فيغفر لهم». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٦، ص ٤٢. و ايضاً: «... خلقاً لكي يذبوا ثمّ...». راجع: نفس المصدر، ج ٧٠، ص ٥٧.

وهو عند الترمذي: «لولا أنكم تذنبون لخلق الله خلقاً يذنبون و يغفر لهم». راجع: «سنن» الترمذي، ج ٥ ص ٥١٢، الرقم ٣٥٣٩. وانظر أيضاً: «مسند» احمد، ج ٥، ص ٤١٤؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٩ ص ١٨٣؛ «الدر المنثور»، ج ٥، ص ٣٣٢. وعند القرطبي: «لولا انكم تخطئون و تذنبون و يغفر الله لكم، لخلق أمة يخطئون و يذنبون و يغفر لهم». راجع: «تفسير» القرطبي، مفتتح تفسير سورة الزلزلة، ج ٢٠، ص ١٤٦. وانظر ايضاً: «الدر المنثور»، ج ٦، ٣٨١.

[٢٦]. و عند بعض الشارحين: عن الوجود العيني .

إشارةً إلى قول الجندي حيث قال: «... و مع كونها كذلك باطنة فانها لايزول عن الوجود العيني لوجود آثارها و أحكامها...». راجع: «شرح الجندي على الفصوص»، ص ١٦٨. و في النسخة التي كانت بيده حين الشرح: «... فهي باطنة لايزال عن الوجود العيني». راجع: نفس المأخذ المتقدم ذكره.

[٢٧]. من عرف نفسه فقد عرف ربه.

اختلفت الأقوال في شأن هذا الكلام، فمنهم من قال بكونه حديثاً نبوياً و منهم من قال بكونه من المنسوب إليه. راجع: «بحار الأنوار»، ج ٢، ص ٣٢، ج ٦١، ص ٩١ ضمن رسالة «الباب المفتوح إلى ما قيل في النفس و الروح» للشيخ الفاضل الرضي علي بن يونس العاملي، منسوباً إلى «العالم الرباني الذي أوجب الله حقه». و في نفس المجلد ص ٩٩ مصرحاً بكونه من أقوال النبي (ص)؛ «عوالي اللئالي»، ج ٤، ص ١٠٢؛ «مصابيح الأنوار» ج ١، ص ٢٠٤، رقم ٣٠. و الخوارزمي في «المناقب» نسبته إلى أمير المؤمنين (ع). راجع: «المناقب»، ص ٣٧٥، رقم ٣٩٥. و ما وجدته في الكتب الاربعة. و راجع ايضاً: «كشف الخفاء» ج ٢، ص ٣٦٢؛ «الأسرار المرفوعة» ٣٥١؛ «الحاوي للفتاوي»، ج ٢، ص ٤١٢. و قال السيوطي: «حديث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» قال النووي: غير ثابت، و قال

ابن السمعاني: هو كلام يحيى بن معاذ الرازي». راجع: «الدرر المنتثرة»، ص ١٥٢. و
للشيخ الاكبر «الرسالة الوجودية في معنى قوله (ص) من عرف نفسه فقد عرف ربه»،
صرّح فيها بكونه من النبويات. راجع: «الرسالة الوجودية»، ص ٢.

[٢٨]. الوحيد إسقاط الإضافات.

من المشهورات بين العرفاء والمتصوفة و لنعم ما قيل بالفارسيّة:
نشاني داده اندت از خرابات كه التوحيد اسقاط الاضافات.

[٢٩]. كنت سمعه و بصره.

راجع: ما سيأتي من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٩٧.

[٣٠]. ورفع خبرها على اللغة التيميّة، و عليها قرىء «ما هذا بشرٌ» بالرفع.
لتوضيح لغة التيميّين راجع: «اسرار العربيّة»، ص ١٤٠؛ «الانصاف في مسائل الخلاف»،
ج ١، ص ١٦٥. و لتوضيح تلك القراءة راجع: «التبيان في تفسير القرآن»، ج ٦، ص ١٣٢؛
«مجمع البيان» ج ٥، ص ٣٩٥.

[٣١]. يقال: اتّقاء فاتّقى ... بمعنى حذّره فحذر.

قال ابن منظور: «و قد توقيت و اتّقيت...: حذرته». راجع: «لسان العرب»، ج ١٥،
ص ٤٠٢، القائمة ١. و الظاهر أنّ هذا المعنى الذي ذكره الشارح لتلك المادّة من المعاني
العرفيّة، إذ ما وجدت بين اللغويين من نصّ عليه. فراجع: «اساس البلاغة» ص ٦٨٦؛
«ترتيب العين»، ج ٣ ص ١٩٧٨؛ «المصباح المنير»، ص ٩٢٢؛ «المفردات»، ص ٨٨١؛
«جمهرة اللغة»، ج ١، ص ١٨٦.

[٣٢]. و قد بيّنا هذا في «الفتوحات المكيّة».

راجع: «الفتوحات المكيّة»، الباب الثالث و الستون، في معرفة بقاء الناس في البرزخ بين الدنيا و البعث، ج ٤، ص ٤٠٦ (طبعة عثمان يحيى)؛ ج ١، ص ٣٠٤ (طبعة بولاق)، حيث يقول الشيخ الأكبر: «... كما يدرك الانسان صورته في المرآة يعلم قطعاً أنه ادرك صورته...».

و هذا الكتاب هو أمّ تأليف الشيخ، بل خير مؤلّف لخير مؤلّف في المعارف الالهية الاسلاميّة. يحتوى بين دفتيه على ٥٦٠ باباً في ستة اقسام كبرى. بدأ الشيخ في تأليفه سنة ٥٩٩ هـ. ق بمكّة و فرغ من كتابة نسخته الثانية عام ٦٣٦ هـ ق. شرح قسماً منه الشيخ عبد الكريم الجيلي و لخصه الشيخ ابوالمواهب الشعрани في كتابه النافع: «الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر». و «الفتوحات» طُبِعَ لأوّل مرّة في ٤ مجلّدات بعناية الأمير عبدالقادر الجزائري، ثم أعادت دار صادر و غير ها من الدارات هذه الطبعة مرّات عديدة. و صحّحه الاستاذ عثمان اسماعيل يحيى تصحيحاً فنيّاً لائقاً بهذا الكتاب، و نشر منه إلى الآن ١٤ اجزاء.

[٣٣]. فتنا من جهل في علمه، فقال: «العجز عن درك الادراك إدراك».

هذا الذي جهل في علمه و لم يقل ما هو أعلى القول (انظر نصّ الشيخ في هذه الفقرة من النصّ) هو أوّل الخلفاء. راجع: «الفتوحات المكيّة»، ج ٢، صص ٨٥، ١٠١، (طبعة عثمان يحيى)؛ نفس المصدر، ج ٢، ص ٧٥، ج ٣، ص ٣٧١ (طبعة بولاق). و لقصور مشهده في كلامه هذا راجع أيضاً: «الانسان الكامل»، ج ١، ص ٢٧. و قال بعضهم:

«العجز عن درك الإدراك إدراك و الوقف في طرق الأخيار إشراك»

راجع: «كشف المحجوب»، ص ٢١.

[٣٤]. في قوله: «ربّ زدني تحيّرًا».

اطلق المصنّف هذا الكلام و لم ينسبه إلى أحدٍ، و كذلك يفعل فيما يأتي من كلامه. أنظر:

التعليق رقم ٨٠ حيث يقول: «إنّ معنى قوله: ربّ زدني...». واطلاقه هذا يوافق ما في كلام معاصره الشيخ عز الدين محمود. راجع: «مصباح الهداية و مفتاح الكفاية»، ص ٨٢. و لكن بعضهم - كالشيخ نجم الدين الرازي في «مرصاد العباد»، ص ٣٢٦ - صرّح بكون العبارة من أقوال الرسول (ص). و لكن لم يوجد في مصادرنا و لا في مصادر اخواننا أهل السنة و الجماعة.

[٣٥]. قيل: أنّه حسنةٌ من حسنات سيّد المرسلين.

الظاهر أنّ الشارح اشار إلى قول الماتن، و القائل هو الشيخ حيث يقول في ما يأتي من كلامه آنفاً: «و خاتم الأولياء الوليّ الوارث الآخذ عن الأصل، المشاهد للمراتب. و هو حسنةٌ من حسنات خاتم الرسل». انظر: الصفحة الآتية حسب ترتيب النصّ.

[٣٦]. وأخبر (ع) بقوله: «انّ اسمه اسمي و كنيته كنيّتي، فله المقام المحمود».

ما وجدت الرواية على ما رواه الشارح في مصادرنا و لا في مصادر العامّة. نعم؛ يوجد القسم الأوّل من الرواية - أي: اسمه اسمي و كنيته كنيّتي - في طرقنا. راجع: «بحار الأنوار»، ج ٣٧، ص ٢، ج ٣٦، ص ٣٠٩. نقلاً عن «كفاية الأثر»، ص ٩ -، ج ٣٨، ص ٣٠٥، ج ٥١، ص ٧٢، ج ٥٢، ص ١٦.

[٣٧]. لو نزل العذاب لما نجى منه غير

ما وجدت الصورة المروية من الرواية في المتن إلّا فيما رواه الطبرسي، فأنّه قال في جملة كلامه: «و روي أنّ النبيّ (ص)... فقال رسول الله (ص): لو نزل عذابٌ من السماء ما نجا منكم غير عمر و سعد بن معاذ». راجع: «مجمع البيان»، ج ٤، ص ٤٩٥. و قال القرطبي: «في رواية فقال رسول الله (ص): ان كاد ليصيبا في خلاف ابن الخطاب عذابٌ، و لو نزل عذابٌ ما افلت إلّا عمر». راجع: «الجامع لأحكام القرآن»، ج ٨، ص ٤٧. و قريبٌ منه ما

أخرجه السيوطي عن ابن المنذر. راجع: «الدر المنثور»، ج ٣، ص ٢٠٣.

[٣٨]. بكى (ع) حين نبّهه جبرئيل على الخطأ و نزول الوحي بان يقتل من اصحابه بعدد الاسارى الذين اطلقوهم و أخذوا منهم الفداء.

أمّا قوله: «بكى (ع) حين نبّهه جبرئيل على الخطأ»؛ فروى الطبري فيما حكاه عن ثاني الثلاثة: «فلما كان الغد... غدوت إلى النبي (ع) وهو قاعدٌ و أبوبكر، وإذا هما يبيكان، قال: قلت: يا رسول الله! أخبرني ماذا يبيكيك؟... فقال رسول الله (ص): للذي عرض عليّ اصحابك من الفداء...». راجع: «تاريخ الرسل والملوك»، ج ٢، ص ٤٧٥.

و أمّا قوله: «بأن يقتل من اصحابه بعدد الأسارى»؛ فقال الطبري أيضاً: «فلما كان من العام القابل في أحد عوقبوا بما صنعوا، قُتل من اصحاب رسول الله (ص) سبعون، وأسرت سبعون...». راجع: نفس المجلد و الصفحة. و راجع أيضاً: «الكامل في التاريخ»، ج ٢، ص ١٣٦.

[٣٩]. اعملوا، فأنتم أعلم بأمر دنياكم.

إشارة إلى ما رواه جمعٌ من محدّثي العامّة. وهو على ما رواه المسلم: «أنّ النبيّ - ص - مرّ بقومٍ يلّقحون، فقال: لو لم تفعلوا لصلح. قال: فخرج شيصاً. فرّ بهم فقال: ما لنخلكم؟ قالوا: قلت كذا و كذا!، قال: أنتم أعلم بأمر دنياكم». راجع: «صحيح» مسلم، ج ٤، ص ١٨٣٥؛ «شرح» النووي عليه، ج ١٥، ص ١٢٦، رقم ٢٣٦٣. و راجع أيضاً: «كنز العمال»، «٣٢١٨»؛ «الشفاء»، ج ٢، ٤١٧؛ «المعجم الكبير»، ج ٤، ص ٣٣٤؛ «مجمع الزوائد»؛ ج ٣، ص ٤٢؛ «مشكاة المصابيح» ٢٤٧. و الرواية ما وجدتها من طرقنا.

[٤٠]. و قال الخضر لموسى: «أنا على علمٍ علّمنيّه الله لا تعلمه...».

أخرج مسلم عن ابن عباس أنّه قال: «... سمعت رسول الله (ص) يقول: قام موسى (ع)

خطيباً في بني اسرائيل فقال الخضر: أيّني بأرضك السلام. قال: أنا موسى. قال: موسى بنى اسرائيل؟. قال: نعم!. قال: إنك على علمٍ من علم الله علّمكه الله لا اعلمه وأنا على علمٍ من علم الله علّمنيه لا تعلمه...». راجع: «صحيح» مسلم، ج ٤ ص ١٤٨٩، رقم ٢٣٨٠؛ «شرح» النووي عليه، ج ١٥، ص ١٤٤. و الرواية عند الحميدي: قال الخضر: ... إني على علمٍ من علم الله (عزّ و جلّ) علّمنيه لا تعلمه وأنت على علمٍ من علم الله (عزّ و جلّ) علّمكه الله (عزّ و جلّ) لا أعلمه». راجع: «مسند» الحميدي، ج ١، ص ١٨٣، رقم ٣٧١. و راجع أيضاً: «صحيح» البخاري، ج ١ ص ٤١، ج ٦، ص ١١٥؛ «مسند» احمد، ج ٥، ص ١١٨؛ «فتح الباري»، ج ٨، ص ٤٢٣. و ما وجدتها في مصادرنا الروائيّة.

[٤١]. كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين.

راجع: ما سيأتي من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٣٣٣.

[٤٢]. ادّخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٨، صص ٣٠، ٦٢ تجد الرواية حرفياً فيها. و قريبٌ منها ما رواه بعض العامّة في صور ك: «إني ادّخرت شفاعتي...»، أو: «ادّخرت الشفاعة لأهل الكبائر»؛ أو: «ادّخرت شفاعتي لأمّتي». راجع: «اتحاف السادة المتقين»، ج ١٠، ص ٤٨٨؛ «تهذيب تاريخ دمشق»، ج ٤، ص ٢٨٣؛ «تاريخ اصبهان»، ج ١ ص ١٦٣؛ «مجمع الزوائد»، ج ١٠، ص ٣٧٨؛ «الدر المنثور»، ج ٢، ص ١٦٩.

[٤٣]. لاتزال جهنّم تقول هل من مزيد

راجع: «صحيح» البخاري، كتاب التوحيد، باب ٧، ج ٨، ص ١٤٣، باب ٢٥، ص ١٦٤؛ «صحيح»، مسلم، كتاب الجنّة، باب ٣٥، ج ٨، ص ١٥١، باب ٣٨/٣٧، ص ١٥٢؛ «سنن الترمذي»، كتاب الجنّة، باب ٢٠، ج ٤، ص ٦٩٢.

[٤٤]. قالت الصوفيّة: «انّ أصل الأربعينيّة التي ...».

قال السهروردي في الباب السادس والعشرين الذي عقده لبيان «خاصيّة الأربعينيّة التي يتعاهدها الصوفيه»: «و من انقطع إلى الله اربعين يوماً مخلصاً متعاهداً نفسه.... يفتح الله عليه العلوم اللدنيّة.... غير انّ التعيين من المدّة و التقييد بالأربعين لحكمة فيه. و يلوح في سرّ ذلك معنى - و الله اعلم! -، و ذلك ان الله - تعالى - لما أراد تكوين آدم من ترابٍ قدر التخمير بهذا القدر من العدد، كما ورد: خمر طينة آدم بيده اربعين صباحاً». راجع: «عوارف المعارف»، ص ٢٠٨.

[٤٥]. قوله: «خمرّت طينة آدم بيديّ اربعين صباحاً».

الرواية ما وجدتها في مصادر الفريقين الروائيّة. و نظائرها ما ورد في مصادر إخواننا أهل السنّة و الجماعة. راجع:

الف: «الأسماء و الصفات» ٣٢٧: «خمرّ الله طينة آدم اربعين ليلة»؛

ب: «المغني عن حمل الأسفار»، ج ٤، ص ٢٦٩؛ «الفوائد المجموعة» ٤٥١؛ «تذكرة الموضوعات» ١٣: «إنّ الله خمرّ طينة آدم بيده»؛

ج: «اتحاف السادة المتقين»، ج ٩، ص ٥٠٢؛ «جمع الجوامع»، ٤٨٤: «إنّ الله خمرّ طينة آدم اربعين صباحاً».

[٤٦]. من أخلص لله اربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة

حديث نبويّ شريف رواه جمعٌ من محدثي الفريقين في كتبهم، و الصورة المروية في الكتاب توجد في «تذكرة الموضوعات»، ج ٣، ص ١٤٥؛ «كشف الخفاء»، ج ٢، ص ٣١٠، ٣١١. و رواه الصدوق في صورة: «ما أخلص عبدٌ لله عزّ و جلّ اربعين صباحاً الاّ جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه». راجع: «عيون الأخبار»، ج ٢، ص ٦٩؛ «بحار

«الأنوار»، ج ٧٠، ص ٢٤٢. وأيضاً: «من أخلص لله أربعين يوماً فجر الله ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»، راجع: «عدّة الداعي»، ص ١٢٣؛ «بحار الأنوار»، ج ٧٠، ص ٢٤٩. و توجد في أربعة صور مختلفة في: «سنن» الدارمي، ج ١، ص ٣٥٩؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ١٠، ص ٤٥، ج ٩، ص ٣٢٩؛ «المغنى عن حمل الأسفار»، ج ٢، ص ٩٠؛ «اللاّلي المصنوعة»، ج ٢، ص ١٧٦؛ «الدرر المنتثرة»، ص ١٤٤؛ «كنز العمال»، ٥٢٧١؛ «حلية الأولياء»، ج ٥، ص ١٨٩.

[٤٧]. لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب و لاني مرسل.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ١٨، ص ٣٦٠، ج ٨٢، ص ٢٤٣، من غير اسنادٍ فيهما إلى كتاب. و راجع أيضاً: «كشف الخفاء»، ج ٢، ص ٢٤٤؛ «الأسرار المرفوعة»، ص ٢٩٩؛ «كشف الاسرار و عدّة الابرار»، ج ١، صص ٢٦٩، ٦٨٣، ج ٢، ص ٣٢٨، ج ٣، ص ١٨٧؛ «حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب» (المطبوع في هامش قوت القلوب)، ج ٢، ص ٢١٨.

[٤٨]. على لغة تميم.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٣٠.

[٤٩]. لأنّ الولد سرّ أبيه.

اشتهر بين الناس أنّ هذا الكلام من النبويّات، و المصنّف أطلقه - في قوله هذه - علماً منه ببطلان هذه الشهرة. قال السيوطي: «حديث الولد سرّ أبيه، لا أصل له». راجع: «الدرر المنتثرة»، ١٧٠. و راجع أيضاً: «الأسرار المرفوعة»، ص ٣٧٨؛ «تذكرة الموضوعات»، ص ١٣٠.

[٥٠]. اللهم ارنا الحقّ حقاً وارزقنا اتباعه....

راجع: «كشف الأسرار و عدّة الابرار»، ج ١، ص ١٧٨، ج ٣، ص ٧٥٠. و ما وجدته في غير هذا الكتاب من المصادر الكثيرة التي راجعت إليها للعثور عليه.

[٥١]. قيل ان العالم قبل آدم كان مسكن الجنّ ... لنوع الفرس.

قال الشعراني: «و قال في الباب التاسع: كان الجانّ في الأرض قبل آدم بستّين الف سنة...». راجع: «الكبريت الاحمر» ص ١١. و انظر: «الفتوحات المكيّة»، الباب التاسع، ج ٢، ص ٢٧٦.

[٥٢]. اطلبوا العلم و لو بالصين.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ١، صص ١٧٨، ١٨٠، ج ٢، ص ٣٢، ج ١٠٨، ص ١٥. و في مصادر اخواننا أهل السنّة و الجماعة: «... و لو في الصين». راجع: «اتحاف السادة المتقين»، ج ١، صص ٩٨، ١٢٩؛ «المغني عن حمل الأسفار»، ج ١، ص ٩؛ «لسان الميزان»، ج ١، ٢٦١١؛ «كنز العمال»، ٢٨٦٩٧؛ «تذكرة الموضوعات»، ج ١، ص ٢١٥.

[٥٣]. فانّ حكماء قتا و أيغر مذهبهم....

ما أدري ما أراد المصنّف بكلامه هذا!! و الظاهر أنّ «قتا» و «أيغر» اسمان لبلدين من البلاد. و لكن ما وجدت ذكراً لهما في الموسوعات الجغرافية كـ «تقويم البلدان». و الياقوت يذكر بلاداً كـ «قتات و قَتاد و قُتاد»، و لكن ليس في معجمه ذكراً لهذا البلد أيضاً. راجع: «معجم البلدان»، ج ٤، ٣٠٩، القائمة ٢.

[و يرى الاستاذ الخرّمشاهي أنّ «قتا» يمكن أن يكن مصحّف «ختا»، أي الصين. أقول: و «ختا» يوجد في ج ٢، ص ٣٤٦، القائمة ١ من معجم البلدان من غير اشارةٍ إلى الصين. و عند ذكر الصين لم يذكر «ختا»].

[٥٤]. لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس.

راجع: «صحيح» مسلم، كتاب الفتن، باب ٢٧، رقم ١٣١؛ «سنن» ابن ماجه، ج ٢، ص ١٣٤٠، رقم ٤٠٣٩؛ «مسند» احمد، ج ١، ص ٣٩٤، ٤٣٥؛ «المستدرك على الصحيحين»، ج ٤، ٤٤١؛ «الدر المنثور»، ج ٦، ص ٥٤؛ «فتح الباري»، ج ١٣، ص ٧٧. وروى أيضاً في هاتين الصورتين:

الف: «لا تقوم الساعة إلا على شرار الخلق». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٦، ص ٣١٥؛ «المستدرك على الصحيحين»، ج ٤، ص ٤٥٦؛ «مشكاة المصابيح»، ٥٥١٧.
ب: «لا تقوم الساعة إلا على شرار خلقه». راجع: «الدر المنثور»، ج ٦، ص ٥٥.

[٥٥]. شرّ الناس من قامت القيامة عليه وهو حيّ.

ما وجدت الرواية بعد بليغ الفحص في مصادر الفريقين الروائيّة. نعم، روى ابن حجر العسقلاني: «شرّ الناس من تدركهم الساعة وهم احياء». راجع: «فتح الباري»، ج ١٣، ص ١١٠.

[٥٦]. نزل القرآن على سبعة ابطن.

ما وجدت الحديث بعد بليغ الفحص. نعم، روي: «نزل القرآن على سبعة احرف»، أو: «انّ القرآن انزل على سبعة أحرف». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٩٢، ص ٩٣؛ «مسند» احمد، ج ٢، ص ٣٠٠.

[٥٧]. ما من آية إلا ولها ظهر وبطن وكل حرف....

راجع: «اتحاف السادة المتقين» ج ٤، ص ٥٢٧، ج ٢، ص ٦٥؛ «المغني عن حمل الأسفار»، ج ١، ص ٩٩. (في صورتين قريبتين بما يوجد في الكتاب).

[٥٨]. من عرف نفسه فقد عرف ربّه .

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٢٧.

[٥٩]. تشهد له أعلام الوجود.

راجع: «نهج البلاغة»، الخطبة ٤٩، ص ٨٨.

[٦٠]. إني جعلت معصية آدم سبباً....

ما وجدته في مصادرنا و لا في مصادر العامة. و الظاهر أنّه لم يرد فيها.

[٦١]. كما قال الترمذي .

هو الشيخ ابو عبدالله محمد بن عليّ بن الحسين الحكيم الترمذي. من الطبقة الثانية. ولد بترمذ و صحب الشيخ ابا التراب النخشي و احمد الخضرويه. يُقال: كان كثير الصحبة مع سيّدنا الخضر (ع). سافر إلى خراسان و العراق طلباً لاستماع الحديث النبوي و اكثر من سماعه. من آثاره: «ختم الأولياء»، «كتاب النهج»، «نوادير الاصول»، «الفروق»، «أدب النفس»، «المسائل المكنونة». جلّها مخطوطة. توفي سنة ٣٢٠ هـ. ق. انظر: «الأعلام»، ج ٧، ص ١٥٦ ؛ «تذكرة الاولياء»، ج ٢، ص ٩١ ؛ «الرسالة القشيرية»، ص ٦١ ؛ «طبقات الصوفيّة»، ص ٣٠٦ ؛ «معجم المؤلفين»، ج ٩، ص ٣١٥ ؛ «نفحات الأنس»، ص ١١٨.

[٦٢]. من جملة سؤالاته التي سأل عنها الخاتم للولاية المحمّدية... و هو قوله: ما ملك الملك.

و هذه الأسئلة تحتوي على ١٥٧ سؤالاً (على ما في «ختم الأولياء»، المطبوع في بيروت سنة ١٩٦٤ م) و ١٥٥ سؤالاً (على ما في «الفتوحات»). و هذا هو السؤال السادس عشر، وجهه الترمذي بقوله: «كم مجالس ملك الملك». راجع: «الفتوحات المكيّة»، ج ٢، ص ٥٠.

(طبعة بولاق)، ج ١٢، ص ١٢٩ (طبعة عثمان يحيى).

[٦٣]. الشيخ العارف أبو يزيد البسطامي .

هو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن آدم بن سروشان البسطامي ، الملقب بسلطان العارفين. ولد ببسطام سنة ١٨٨ هـ. ق و توفي بها سنة ٢٦١ هـ. ق. كان من أكابر القوم حتى قال فيه جنيد: «بايزيد بيننا كجبرائيل بين الملائكة»، وقال أيضاً: «نهاية السائرين في هذا الطريق هي بداية هذا الرجل الخراساني». قيل: «كان من اصحاب سادس الأئمة - سلام الله عليهم أجمعين -»، وقيل: «كان من اصحاب ثامنهم». راجع: «تذكرة الأولياء»، ج ١، ص ٣١٤؛ «روضات الجنات»، ج ٤، ص ١٥٧؛ «الأعلام»، ج ٣، ص ٣٣٩؛ «ايعان الشيعة»، ج ٧، ص ٤٠٣؛ «حلية الأولياء»، ج ١٠، ص ٣٣؛ «الرسالة القشيرية»، ص ٥٥؛ «ريحانة الأدب»، ج ٧، ص ٣٠٩؛ «طبقات الصوفيّة»، ص ١٠٤؛ «نفحات الأنس»، ص ٥٦.

[٦٤]. ملكي أعظم من ملكك، لكونك لي وأنا لك

ما وجدت موضعاً لكلامه هذا في مصادر القوم مع طول ترجمته و البسط في نقل اقواله و حالاته في كلٍّ من «تذكرة الأولياء» و «حلية الاولياء» و «طبقات الصوفيّة» و غيرها.

[٦٥]. بم عرفت الله؟ عرفت الاشياء بالله.

ما وجدته في مصادر الفريقين، و لم ينقل عن ائمتنا المعصومين - سلام الله عليهم أجمعين - أيضاً.

[٦٦]. ...أورده الترمذي .

هو أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة السلمي الترمذي . من أكابر أعلام المحدثين عند العامة و أحد اصحاب سننهم. ولد بترمذ سنة ٢٠٩ هـ. ق و توفي فيها سنة ٢٧٩ هـ. ق. تتلمذ

على البخاري و سافر إلى خراسان و العراق و الحجاز طلباً لسماع الحديث. من آثاره: «الجامع الكبير» (المشتهر بسنن الترمذي)؛ «الشمال النبوية»، «كتاب التاريخ». راجع: «الأعلام»، ج ٧، ص ٢١٣؛ «تاريخ التراث العربي»، ج ١، ص ٢٩٩؛ «روضات الجنّات»، ج ٨، ص ٢١٤؛ «معجم المؤلفين»، ج ١١، ص ١٠٤.

[٦٧]. و ما الوجه إلا واحدٌ.

راجع: «لمعات» - للشيخ العراقي -، ص ٥٠؛ و انظر أيضاً: «رسالة مبدء و معاد» - للشارح نفسه - في «مجموعة رسائل و مصنّفات»، ص ٢٧٥.

[٦٨]. أن النبيّ (ص) قال في هذه الآية: «هولاء كلّهم بمنزلة واحدة...».

راجع: «الجامع الصحيح»، كتاب تفسير القرآن، باب ٣٦ (و من سورة الملائكة)، ج ٥، ص ٣٣٨، الرقم ٣٢٢٥. و انظر أيضاً: «مسند» احمد، ج ٣، ص ٧٨؛ «تحاف السادة المتّقين»، ج ٨، ٦٠٠؛ «الدرّ المنثور»، ج ٥، ص ٢٥١.

[٦٩]. و من أحبّني فأنا قتلتُه و من قتلتُه فعليّ ديتُه

الصورة المشهورة من هذه القولة هي: «من طلبني وجدني و من وجدني أحبّني و من أحبّني عشقني و من عشقني عشقته و من عشقته قتلتُه و أنا قتلتُه فعليّ ديتُه و من عليّ ديتُه فأنا ديتُه». و هي من المشهورات بين المتصوّفة، و ما وجدت لها مأخذاً في مصادر الفريقين الروائيّة.

[٧٠]. لودليّتم بحبلٍ لهبط على الله .

هذا الحديث و أخته الّتي رواها الشارح فيما سبق من كلامه (راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٩) ما وجدتهما في مصادر الفريقين، و هناك ما يشبههما. انظر:

الف: «لودليتم بجبلٍ إلى الأرض السفلى لهبط على الله». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٥٨، ص ١٠٧.

ب: «لودليتم أحدكم بجبلٍ إلى الأرض السفلى السابعة لهبط على الله». راجع: «العلل المتناهية»، ج ١، ص ١٣.

ج: «لودليتم أحدكم بجبلٍ إلى الأرض السابعة لقدم على ربّه». راجع: «الدرّ المنثور»، ج ٦، ١٧٠؛ «تفسير» ابن كثير، ج ٨، ص ٣٣؛ «تفسير» الطبري، ج ٢٧، ص ١٢٤، ج ٢٨، ص ٩٩؛ «العلل المتناهية»، ج ١، ص ١٤. و الذي يظهر أنّ الحديث لم يوجد في طرقنا، اذ العلامة المحقق المجلسي رواه عن الطيّبي.

[٧١]. كما قال (ع): «شرّ الناس من قامت القيامة عليه و...».

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، التعليقة المرقّمة تحت رقم ٥٥.

[٧٢]. الولد سرّ أبيه.

راجع: التعليقة ٤٩ من تعاليفنا السالفة.

[٧٣]. أراد بالعقل و الطبيعة ...أوردهما على اصطلاح الحكماء.

لتوضيح العقل حسب نظر الحكماء راجع: «رسائل الكندي الفلسفيّة»، صص ١٦٥، ٣٥٢؛ «شرح الهداية الأثيرية» (الطبعة الحجرية)، ص ٣٥١؛ «المقابسات»، ص ٣٢٠؛ «شرح حكمة العين»، ص ٢٥١؛ «شرح» الطوسي على الاشارات و التنبهات، ج ٣، ص ٢٤٠. و لتوضيح الطبيعة أيضاً راجع: «رسائل» ابن رشد: السماء و العالم، ص ٣؛ «كتاب ما بعد الطبيعة»، ص ٣٤؛ «المقابسات» ص ٣١١.

[٧٤]. قلب المؤمن بيت الله.

ما وجدت الحديث بعد بليغ الفحص في مصادر الفريقين، لا في مصادرنا ولا في مصادر اخواننا أهل السنة والجماعة.

[وانظر: «شرح عرفاني ديوان حافظ»، ج ٤، ص ٢٩/٣٤. بارشاد من الاستاذ الحرّ مشاهي].

[٧٥]. لا يسعني أرضي ولا سمائي....

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٥٨، ص ٣٩. و باختلاف يسير: «اتحاف السادة المتقين»، ج ٢٣٤، ٧. وقال الجنيد: «القلب وسع الحق». راجع: «أحياء علوم الدين»، ج ٢، ص ٣٠١.

[٧٦]. الظلم ظلماتٌ يوم القيامة.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٧، ص ٢٢٩ نقلاً عن الشيخ العلامة البهائي من غير اسناد. و الظاهر أنه لم يرو باسنادنا. و راجع أيضاً: «صحيح البخاري، ج ٣، ص ١٦٩؛ «سنن الترمذي، ج ٤، ٣٣١، الرقم ٢٠٣٠؛ «مسند» احمد، ج ٢، صص ١٣٧، ١٥٦؛ «مشكاة المصابيح» ٥١٢٣؛ «تهذيب تاريخ دمشق»، ج ٥، ص ٣٩٠؛ «الدرّ المنثور»، ج ١، ص ٣٥٢.

[٧٧]. و «التنزيلات الموصليّة» كتابٌ....

هذا الكتاب من أنفس تراث الشيخ، واسمه الكامل: «التنزيلات الموصليّة في أسرار الطهارات و الصلوات و الأيّام الأصليّة». و قد سمّاه الشيخ نفسه فيه ب: «تنزيل الاملاك في حركات الافلاك». راجع: نصّ الكتاب، صص ١١٥. و الكتاب يحتوي على ٥٥ باباً. صحّحه احمد زكي عطية و طه عبد الباقي سرور و طبعاه سنة ١٣٨٠ هـ. ق. ثمّ صحّحه عبد الرحمن حسن محمود و نشرته مكتبة عالم الفكر سنة ١٤٠٧ هـ. ق في ٣٥٠ صفحات من غير

تحقيقٍ لائقٍ به.

[٧٨]. ذكر فيه الاسرار النوحية و التنزلات الروحانية لسائر الانبياء و الاولياء .
ذكر الشيخ في هذا الكتاب اسرار معارف الكلمات التامات (عليهم سلام الله)، كما ذكر نبذاً من معارف آدم (ع) في الباب السابع و الأربعون (: ص ٢٥٥)، و قسطاً من معارف عيسى (ع) في الباب التاسع و الأربعون (: ص ٣٠٣)، و طرفاً من اسرار موسى (ع) في الباب المو في خمسين (: ص ٣١٤)، و جملةً من معارف يوسف (ع) في الباب الحادي و الخمسون (: ص ٣٢١)، و فصلاً من معارف ابراهيم (ع) في الباب الثاني و الخمسون (: ص ٣٢٧) .
ولكن ما عثرت على موضع في هذا الكتاب يحتوى على اسرار نوح (ع).

[٧٩]. و الحكماء جزموا في جانب القلة ... و أمّا في جانب الكثرة فلا جزم .
فحصت قسماً كبيراً من كتب الحكماء لأعثر على ما نقل عنهم، ولكن بدون جدوى! . فلم يوجد ما انتسب إليهم في «الشفاء» و لا في «الاشارات و التنبيهات» و «شرح عيون الحكمة» و «المباحث المشرقية» و «تسع رسائل» في الطبيعيات و نعم، يظهر من كلام ابي حيان التوحيدي - إن صحّ اعداده في سلك الحكماء! - أنهم جزموا في جانبي القلة و الكثرة، قال: «و جميع أكر السماء على ما صحّ عند الحكماء تسع اكر...» . ثمّ تعجّب عن كلام بعض معاصريه حيث ادّعى وجود فلكين غير التسعة. راجع: «المقابسات»، المقابسة الثانية و الخمسون، ص ٢١٨.

[٨٠]. قيل: «العالون» ملائكة مهيمون لم يؤمروا
ما وجدت في كتب القوم و لا بين المفسرين قائلاً منصوباً به لهذا القول.

[٨١]. و ما الوجه إلا واحد.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٦٦.

[٨٢]. قيل: لأبي سعيد الخزاز

هو الشيخ ابو سعيد احمد بن عيسى الخزاز. كان بغدادى الأصل، هاجر إلى مصر حباً للصوفيّة و سكن بمكّة. صحب ذا النون و بشر و سري السقطي، ألف اربعمأة كتب. مات سنة ٢٨٦ هـ. ق. راجع لترجمة حياته إلى: «حلية الأولياء»، ج ١٠، ص ٢٤٦؛ «ريحانة الأدب»، ج ٣، ص ١٣٤؛ «طبقات الصوفية» للهروي، ص ١٥٩؛ «طبقات الصوفية» للسلمي، ص ٢٢٨؛ «طبقات» الشعراني، ج ١، ص ١١٧؛ «شدّ الازار»، ص ١٨؛ «الطبقات الكبرى»، ج ١، ص ٧٨؛ «معجم المؤلفين»، ج ٢، ص ٣٨؛ «نفحات الأنس»، ص ٧٣؛ «الرسالة القشيرية»، ص ٨٥؛ «كشف المحجوب»، ص ١٨٠؛ «صفة الصفة»، ج ٢، ص ٢٤٥؛ «تاريخ بغداد»، ج ٤، ص ٢٧٦؛ «تذكرة الأولياء»، ج ٢، ص ٤٠.

[٨٣]. بم عرفت الله؟ قال: «بجمعه بين الأضداد».

قوله نقلها الشيخ في «الفتوحات» قائلاً: «... قيل لأبي سعيد الخزاز: بم عرفت الله؟ فقال: بجمعه بين الأضداد». راجع: «الفتوحات المكية»، ج ١١، ص ١٧٨. وكذلك نقلها الشيخ سعيد الدين الفرغاني في «مشارق الدراري»، قال: «... چنانکه از شيخ أبو سعيد خراز رضی الله عنه ... سؤال کردند که: بم عرفت الله؟ جواب فرمود که: بجمعه بين الأضداد». راجع: «مشارق الدراري»، ٣٩٥. ما وجدت الحكاية في «تذكرة الأولياء» ولا في «نفحات الانس» ولا في «كشف المحجوب» ولا في «الرسالة القشيرية».

[٨٤]. وقد تمثّل بقول النبيّ...: «ما صدرت عن جوارحهم و ما حدّثت به أنفسهم وان لم يفعلوه».

أمّا مارواه الماتن حيث قال: «... و هو عين السامع بقول النبيّ (ص): و ما حدّثت به

أنفسها»، فنظائره يوجد في كثيرٍ من مصادر العامّة؛ فراجع: «صحيح» البخاري، ج ٣، ص ١٩٠؛ «مسند» أحمد، ج ٢، ص ٢٩٣؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٧، ص ٢٩٢؛ «السنن الكبرى»، ج ٧، ص ٢٠٩.

وأما مارواه الشارح كما أخذ لِقَوْلِ الشيخ، فما وجدته حرفياً في المصادر الروائية. ولعلّه ناظرٌ إلى ما أخرجه أبو عوانة عن أبي هريرة نقلاً عن النبيّ (ص): «إنَّ الله تجاوز عن أمّتي ما تحدّث به أنفسها أو وسوست به أنفسها ما لم تتكلّم به أو تعمل به». راجع: «مسند أبي عوانة» ج ١، ٧٨. وأنظر أيضاً: «سنن» أبي داود، ج ٢، ص ٢٦٤، الرقم ٢٢٠٩.

[٨٥]. كان الله ولم يكن معه شيءٌ.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٥٧، ص ٢٣٤. وراجع أيضاً: «صحيح» البخاري، ج ٤، ص ١٢٩، ج ٩، ص ١٥٢؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٢، ص ١٠٥؛ «كشف الخفاء»، ج ٢، ص ١٨٩؛ «الاسرار المرفوعة»، ص ٢٦٣.

[٨٦]. الشيخ العارف أبو الحسين النوري

هو أحمد بن محمّد أو محمّد بن محمّد الهروي المعروف بابن النحوي و أمير القلوب و شمس العرفاء. من الطبقة الثانية. وُلد و نشأ ببغداد. صحب السريّ و محمد بن عليّ القصاب و أحمد بن أبي الحواري. مات سنة ٢٩٥ و قال الياضي (على ما حكاه الجامي في «النفحات») سنة ٢٨٦. قال الجنيد عقيب وفاته: «ذهب نصف هذا العلم بموت النوري». من آثاره: «مقامات القلوب». و لترجمة حياته راجع: «نفحات الانس»، ص ٧٨؛ «حلية الاولياء»، ج ١٠، ص ٢٤٩؛ «روضات الجنّات»، ج ١، ص ٢١٦؛ «ريحانة الأدب»، ج ٧، ص ٤١٨؛ «طبقات الصوفية»، ص ١٩٠؛ «معجم المؤلفين»، ج ٢، ص ١٦٦؛ «كشف المحجوب»، ص ١٦٤؛ «تذكرة الأولياء»، ج ٢، ٤٤؛ «الرسالة القشيرية»، ص ٧٨.

[٨٧]. لَطَّفَ نفسه فسبَّاه حقًّا

ما وجدت موضعاً لكلامه هذا في مصادر القوم.

[٨٨]. كما قيل : انَّ معنى قوله : «رَبِّ زدني تحيِّراً» : «رب زدني علماً» .

لعلَّه ناظرٌ إلى قول الشيخ نجم الدِّين الرازي حيث قال : «خواجه - عليه السلام - درين مقام بود كه بعد از وظيفه - و قل ربِّ زدني علماً - ورد يا دليل المتحيِّرين زدني تحيِّراً بر دست گرفت». راجع : «مرصاد العباد»، ص ٣٢٦.

[٨٩]. و قد أشار أبو القاسم بن قُسي ... في ... خلع النعلين .

هو احمد بن الحسين أبو القاسم ابن قسي ، رومي الاصل من بادية شلب ، استعرب و تأدَّب و كان ناظماً ، قتل سنة ٥٤٦ هـ بشلب على يد أهله . راجع : «الأعلام» ، ج ١ ، ص ١١٦ ، القائمة ٣ . و هو من اعجب رجال التصوف ، حياته مملوَّة من الغرائب . راجع لتفصيل أخباره إلى : «دائرة المعارف بزرگ اسلامي» ، ج ٤ ، ص ٤٧٠ تجد هناك خير ما ألف حوله .

و امَّا كتاب خلع النعلين ، فقال حاجي خليفة : «خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين ، و هو مختصرٌ أوَّله : الحمد لله الَّذي أوجد بالحرفين دائرة الوجود الخ ...» ، و شرحه الشيخ محيي الدين محمَّد بن علي بن عربي ...» . راجع : «كشف الظنون» ، ج ١ ، ص ٧٢٢ ، القام ٢ . و الكتاب ورد ذكره في «الفتوحات المكيَّة» ، الجزء الحادي و الثمانون ، الباب الثالث و السبعون ، ج ٢ ص ٥٢ (طبعة بولاق) ، ج ١٢ ، ص ١٣٩ (طبعة عثمان يحيى) ، ج ٤ ، ص ٣٦٩ ، ٤٥٣ (طبعة عثمان يحيى) . و الشيخ يروى الكتاب عن ابنه عنه . راجع : نفس المصدر ، الجزء الثاني عشر ، الباب العاشر ، ج ٢ ، ٢٩٧ (طبعة عثمان يحيى) ج ١ ، ص ١٣٦ (طبعة بولاق) . و الظاهر انَّ اصل الكتاب مفقودٌ لا يوجد في مكتبات العالم ، و شرح الشيخ عليه لم يطبع بعدُ .

[٩٠]. ان كل اسم إلهي يتسمي بجميع الأسماء

قلنا في التعليقة السالفة أن الكتاب قد فقد، فلا طريق لنا إلى ارجاع قوله إلى موضعه فيه .

[٩١]. التهيم من الهيمان؛ وهو شدة الوله .

الظاهر ان المعنى الذي ذكره الشارح لتلك المادة، من معانيها المجازية، لا المعنى الحقيقي. قال الزمخشري: «هيم... و من المجاز: هو هائمٌ بفلاتةٍ و مستهام، و قد هام بها و... و هو الجنون من العشق». راجع: «اساس البلاغة»، ص ٧٠٩، القائمة ٢. و راجع أيضاً: «لسان العرب»، ج ١٢، ص ٦٢٦. «جمهرة اللغة»، ج ٣، ص ١٨٢.

[٩٢]. و لهذا ورد في الصحاح: «إنَّ أوَّل من يكسى من الخلق يوم القيامة ابراهيم».

ما وجدت ما رواه المصنّف حرفياً في الصحاح. و ما أقرب منه ممّا رواه النسائي و الترمذي و غيرهما: «أوّل من يكسى من الخلائق يوم القيامة ابراهيم». راجع: «سنن» النسائي، ج ٤، ١١٧؛ «سنن» الترمذي، ج ٤، ص ٥٣٢، الرقم ٢٤٢٣. و قريبٌ منه ما رواه بعض العامة في صورٍ شتّى قريبة. فراجع: «صحيح» البخاري، ج ٤، ص ٢٠٤؛ «مسند» احمد، ج ١، ص ٢٢٣. فتح الباري، ج ١١ ص ٣٢٤. كنز العمال ٣٠١٨. مجمع الزوائد، ج ٨ ص ٢١. و راجع أيضاً: بحار الأنوار، ج ٢٨، ص ٢٢، ج ٣٦، ص ٢٣، ج ٣٩، ص ٢٢١.

[٩٣]. كما ذكرها في خطبته قبل وفاته بخمسة أيّام، و قال فيها: «... إنّي ابرأ إلى الله ...».

ما وجدت ما رواه الشارح عن خطبته «قبل و فاته (ع) بخمسة أيّام» في مصادر الفريقين حرفياً. و ما أقرب منه ممّا أخرجه أبو عوانة عن جندب في حكاية سمعه هذه الخطبة منه «قبل أن يموت بخمس»؛ و فيها: «قد كان لي فيكم اخوةٌ و أصدقاء، و إنّي ابرأ إلى الله أن يكون لي منكم خليلٌ و ان الله - عزّ و جلّ - قد اتّخذني خليلاً كما اتّخذ ابراهيم خليلاً و لو كنت متّخذاً من أمّتي خليلاً لا اتّخذت ابا بكرٍ خليلاً...». راجع: «مسند» أبي عوانة، ج ١،

ص ٤٠١. و توجد قطعات مّارواه الشارح في بعض المصادر من غير ذكرٍ لصدوره منه قبل وفاته (ع) بخمسة أيّام، كما أخرج السيوطي عن جندب أنّه سمع النبيّ (ص) يقول قبل ان يتوفّى: «ان الله اتخذني خليلاً كما اتخذ ابراهيم خليلاً». راجع: «الدرّ المنثور»، ج ٢، ص ٢٣٠. و كما أخرج ابن ماجة عنه: «انّ الله اتخذني خليلاً...». راجع: «سنن» ابن ماجة»، ج ١، ص ٥٠، الرقم ١٤١. و انظر ايضاً: «المستدرك على الصحيحين»، ج ٢، ص ٥٥٠؛ «كنز العمال» ٣١٩٤٠. و امّا أصحاب التواريخ المتقدّمون فما وجدت في كلامهم اشارةً إلى صدور الحديث منه «قبل وفاته بخمسة ايام». قال الطبري: «أنّ رسول الله قال «يومئذٍ في كلامه: فاني لو كنت متّخذاً...». راجع: «تاريخ الأمم و الملوك»، ج ٣، ص ١٩١. و انظر ايضاً: «الكامل في التاريخ»، ج ٢، ص ٣١٨؛ «سيرت رسول الله»، ج ٢، ١١٠٢.

[٩٤]. كما ورد في الحديث: «انّ الناس إذا التجأوا...».

لم أعثّر على ما رواه الشارح في مصادر الفريقين. و هناك ما يحكى عن التجاء الناس إليه (ع) و هو لم يقدر على إجابتهم (انظر: «مسند» احمد، ج ٢، ص ٤٣٦)، و لكن بين الروایتين بونٌ بعيد.

[٩٥]. انّ الخلق يلتجئون إلى نبينا.

إشارةً إلى قوله (ص): «... و آخرت الثالثة ليومٍ يرغب إليّ الخلق كلّهم حتّى ابراهيم (ع)»؛ راجع: «صحيح مسلم»، باب صلاة المسافرين و قصرها، الحديث ١٣٥٦؛ «بحار الأنوار»، ج ٣١، ص ٢٠٨.

[٩٦]. انه الشفيع لكلّ.

راجع: التعليقة السالفة.

[٩٧]. قال الشاعر: «قد تخللت مسلك الروح مني...».

راجع: «الفتوحات المكيّة»، ج ٢، ص ٢٣. وأنظر أيضاً: نفس المصدر والمجلد، ص ٣٦٢، الباب التاسع والسبعون ومائة في معرفة مقام الخلّة. وفيه: «وتخللت مسلك...».

وبعده:

«أنت همّي و همّتي و حديثي و رقادي إذا أردت مقيلاً»

[٩٨]. فالحقّ سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه، كما ورد في الخبر الصحيح.

إشارة إلى حديث قدسي شريف، وتامه: «ما تقرب إليّ عبدي باحبّ ممّا افترضته عليه ولا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه، فإذا أحبّته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها. وجاء باختلافٍ يسيرٍ في بعضٍ من النقول في: «الكافي»، باب من أذى المسلمين واحتقرهم، ج ٢، ص ٣٥٢ (في موضعين من هذه الصفحة)؛ «المحاسن»، ص ٢٩١؛ «عدّة الداعي»، ص ٢٣؛ «بحار الأنوار»، ج ٨٧، ص ٣١، ج ٧٤، ص ٢٦٩. وراجع أيضاً: «مسند» أحمد، ج ٦، ص ٢٥٦؛ «السنن الكبرى»، ج ٣، ص ٣٤٦، ج ١٠، ص ٢١٩؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٣، ص ١٦٥، ج ٨، ص ٧٧؛ «فتح الباري»، ج ١٠، ص ٤٦٢.

[٩٩]. كما قال (ع): «إنّ الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده».

هذا صريح كلام الشارح، وهو مشيرٌ إلى حديثٍ من النبوّيات. ولكنّي بعد بليغ الفحص ما وجدت في أحاديثه (ص) هذا الحديث. نعم، هذه قولةٌ صدرت عن أبي موسى الأشعري حينما كان يعلم الناس التشهد. وهي على ما أخرجه مسلم عن حطان، أنّه قال: «صلّيت مع أبي موسى الأشعري صلاةً... فقال أبو موسى: أما تعلمون كيف تقولون في صلاتكم؟... فإنّ الله - تبارك وتعالى - قال على لسان نبيه (ص) سمع الله لمن حمده». راجع: «صحيح»

مسلم، ج ١، ص ٣٠٥؛ «شرح» النووي عليه، ج ٤، ص ٣٦٢.

[١٠٠]. وقال (ع): «هذه يد الله، وأشار إلى يده».

إشارة إلى ما روى عن فعله (ع) يوم بيعة الرضوان. راجع: «سنن» النسائي، ج ٦، ص ٢٣٦.

[١٠١]. من عرف نفسه فقد عرف ربه.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٢٧.

[١٠٢]. فإن بعض الحكماء وأبا حامد.

قال القيصري: «و المراد ببعض الحكماء: أبو علي و اتباعه». راجع: «شرح القيصري على الفصوص ص ٥٨١. و سمعنا عن أساتذتنا مشافهة أن الشيخ لم يأت باسمه و لم يصرح به اشارة منه إلى الخلاف الواقع بين طريقتي هذين الرجلين العظمين، فكأنه اراد استخفافه - غفر الله لنا و لجميع المسلمين -. و اما اتيانه بكنية الغزالي و عدم التصريح باسمه، فهو أيضاً اشارة إلى اعجابه به و تفخيماً و تعظيماً له، ففخمه و عظمه إذ ذكره بكنيته.

و على ايّ فانّ ابا حامد - المذكور في النص - هو الشيخ الإمام العلامة أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي الملقب بحجة الاسلام. ولد بطابران سنة ٤٥٠ و توفي بطوس سنة ٥٠٥ هـ و دفن بطابران. تتلمذ على ابي المعالي الجويني و عين كمدّرس في النظامية ببغداد. له اسفار في الشام و حجاز و في طيّها تحوّل تحوّلًا روحياً حتى صار علماً من اعلام الدهور. من آثاره: احياء علوم الدين» (و الذي يُعدّ من اعظم المصنّفات في الاسلام)، «نصيحة الملوك»، «كيمياء سعادته»، راجع: «غزالي نامه» (للمغفور له الاستاذ العلامة جلال الدين همائي)؛ «الاعلام»، ج ٧، ٢٤٧؛ «روضات الجنّات»، ج ٣، ص ٨؛ «ريحانة الأدب»، ج ٤، ص ٢٣٧؛ «الكنى و الألقاب»، ج ٢، ص ٤٩٧؛ «معجم المؤلفين»، ج ١١،

ص ٢٦٦؛ «نفحات الانس»، ص ٣٧٠.

[١٠٣]. ادّعوا أنّه يعرف الله من غير نظريّ في العالم.

راجع: «الإشارات و التنبيهات»، مختتم النمط الرابع، التنبيه ٢٩ (وهو آخر تنبيهات هذا النمط)؛ «مقاصد الفلاسفة»، القسم الثاني (في العلم الالهي)، مفتتح الفصل الثامن (في الواجب والممكن).

[١٠٤]. كقول أمير المؤمنين (ع) حين سمع قول الخوارج.

راجع: «نهج البلاغة»، الكلمة ١٩٩، ص ٥٠٤. و لمزيد الفائدة راجع: «شرح» ابن أبي الحديد المعتزلي عليه، ج ١٩، ص ١٧.

[١٠٥]. ما اطوع لك ربك يا محمد!؛ وأنت يا عمّ إن أطعته أطاعك .

ما وجدته في طرقنا و لا في طرق اخواننا أهل السنة و الجماعة سوى ما رواه الخطيب في تاريخ بغداد، وفيه: «وأنت يا عمّاه وإن أطعت الله ليطيعنك». راجع: «تاريخ بغداد»، ج ٨، ص ٣٧٨. و اظنّ ان الشارح اقتبسه من القونوي، راجع: «رسالة النصوص»، ص ٤١.

[١٠٦]. جاء في الحديث المروي عن النبيّ (ص) حكايةً من الله - تعالى -: «قد مثّلوني بين اعيينهم».

لم آل جهداً في الفحص عمّا ذكره الشارح كحديث نبويّ روايةً عن مصدر الجلال و العظمة، ولكن لم اعثر عليه في أيّ من مصادر الفريقين الروائية.

[١٠٧]. ابن مسرة الجيلي .

هو محمّد بن عبد الله بن مسرة الجبلي القرطبي. و في المخطوطتين «الجبلي» و ما جعلناه في

المتن يوافق ما فيها ظناً بصدوره من قلم الشارح. ولد بقرطبة سنة ٢٦٩ هـ. ق و توفي سنة ٣١٩ هـ. ق. تتلمذ على أبيه و ابن الوضاح و الخشني و كانا من الفقهاء المالكيين. من آثاره: «التبصرة»؛ «كتاب الحروف». راجع: «دائرة المعارف بزرگ اسلامي»، ج ٤، ص ٦١١؛ تجد خير ما ألف حول الرجل هناك.

[١٠٨]. و جعله ابن مسرة الجيلي مع ميكائيل ملك الارزاق، و قال: «ان الله آخى بينه و بين ميكائيل».

قال الشيخ الأكبر: «روينا عن ابن مسرة الجيلي من اكبر أهل الطريق علماً و حالاً و كشفاً: العرش المحمول هو الملك، و هو محصورٌ في جسمٍ و روحٍ و غذاءٍ و مرتبة، فآدم و اسرافيل للصور، و جبرئيل و محمدٌ للأرواح، و ميكائيل و ابراهيم للأرزاق...». راجع: «الفتوحات المكية»، ج ١، ص ١٤٨ (طبعة بولاق)، ج ٢، ص ٣٤٨ (طبعة عثمان يحيى).

[١٠٩]. فأنهم يومئذ ثمانية.

راجع لما في معناه: «من لا يحضره الفقيه»، ج ١، ص ٤٨٣، الحديث ١٣٩٧؛ «بحار الانوار»، ج ٥٥، ص ٤؛ «الخصال»، ج ٢، ص ٤٠٧، الحديث ٢.

[١١٠]. الولد سرّ أبيه.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٤٩.

[١١١]. الثواج: صوت الغنم.

قال ابن منظور: «و ثاجت البقرة تثاج و تثوج ثوجاً و ثواجاً: صوّتت». راجع: «لسان العرب»، ج ٢، ص ٢٢٣، القائمة ١.

[١١٢]. النوس: صوت سوق الابل، يُقال: «نست الابل أي: سقته». و النوس أيضاً: التذبذب. قال ابن منظور: «و النوس: تذبذب الشيء. ناس الشيء ينوس نوساً و نوساناً: تحرك و تذبذب.... و نستُ الابل أنوسها نوساً: سقتها». راجع: «لسان العرب»، ج ٦، ص ٢٤٥.

[١١٣]. الذبح: ما تهيئاً للذبح من الغنم، فعلٌ بمعنى المفعول. قال ابن منظور: «الذِّبح: اسم ما ذبح». ثم حكى عن الأزهري: «الذِّبح: ما أُعدَّ للذبح، و هو بمنزلة الذبيح و المذبح. و الذِّبح: المذبح». راجع: «لسان العرب»، ج ٢، ص ٤٣٧، القائمة ١. و قال الزمخشري: «ذبح: و فديناه بذبح عظيم، و هو ما يهيئاً للذبح». راجع: «اساس البلاغة»، ٢٠٢.

[١١٤]. و قيل: «معناه نفسى فداء نبيٍّ جعل ذلك الفداء ذبح ذبح». و القائل هو الجندي، الشارح الأوّل للكتاب. قال: «يعنى (رضى الله عنه) نفسى فداءً لنبيٍّ جعل ذبحاً عن ذبح قربان...». راجع: «شرح الجندي» على الفصوص، ص ٣٦٠.

[١١٥]. و لذلك تجزى بدنة في الضحايا من سبعة. قال شيخ الطائفة الطوسي - رضوان الله تعالى عليه -: «يجوز اشتراك سبعة في بدنة واحدة...». راجع: «كتاب الخلاف»، ج ٤، ص ٤٤١، المسألة ٣٤١. و قال المزني في مختصره: «و يجوز ان يشترك السبعة في البدنة الواحدة...». راجع: «مختصر» المزني، ص ٧٤. و قال الشافعي: «و لا بأس ان يشترك السبعة المتمتعون في بدنة...». راجع: «الأم»، ج ٢، ص ٢١٧. و قال ابن قدامة على مذهب احمد: «و يجوز ان يشترك السبعة في البدنة...». راجع: «المغني»، ج ٣، ص ٥٩٤. و قال السرخسي: «... البدنة... و ان كان نوى عند الشراء ان يشرك فيها ستة نفر أجزاء ذلك...». راجع: «المبسوط»، ج ٤، ص ١٤٣. و انظر: «الموطأ»، ص ٣٩٧ حيث عقد مالك «باب الشركة في الضحايا، و عن كم تذبح

البقرة و البدنة» الحديث ٩ ؛ «المدونة الكبرى»، ج ١، ص ٤٦٩ ؛ «المجموع»، ج ٨، ص ٣٩٨. فالمسألة اجماعية. وهذا الاجماع يمنعنا عن درك موقف الشارح تجاه المذاهب الخمسة الفقهية، فلا نعلم أنه اخذ على عنقه أن يقلد عن أي من الفقهاء في هذه المسألة.

[١١٦]. كما قال (ع): «وددت أن اقاتل في سبيل الله...».

ما وجدت مارواه المصنّف حرفياً في المصادر، و المحفوظ منه: «و الذي نفس محمد بيده لوددت أن أقاتل في سبيل الله...»؛ راجع: «مسند» احمد، ج ٢، ص ٥٠٢. «مسند» ربيع بن حبيب، ج ٢، ص ١٧. و انظر ايضاً: «مسند» احمد، ج ٢، ص ٤٢٤ ؛ «السنن الكبرى»، ج ٩، ص ١٦٩. و الرواية ما وجدتها من طرفنا.

[١١٧]. من طلبني فقد وجدني

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٦٩.

[١١٨]. وأما تفدية عبد المطلب بالبدن فللنظر إلى القيمة و شرف الصورة الالهية .

إشارة إلى ما فعل عبد المطلب و فاءً بعهدة حينما أراد أن لا ينحر عبد الله أبا الرسول (ص)، ففداه بمأة من الابل. قال الطبري: «... و قد كان عبد المطلب بن هاشم نذر إن توافي له عشرة رهط أن ينحر أحدهم، فلما توافي له عشرة أقرع بينهم أيهم ينحر؟. فطارت القرعة على عبد الله بن عبد المطلب و كان أحب الناس إلى عبد المطلب. فقال عبد المطلب: اللهم هو أو مائة من الابل؛ ثم أقرع بينه و بين الابل، فطارت القرعة على المائة من الابل». راجع: «تاريخ الامم و الملوك»، ج ٢، ص ٢٣٩.

[١١٩]. خلق آدم على صورته.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٩.

[١٢٠]. كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه ...

راجع: «الكافي»، ج ٢، ص ١٣؛ «التوحيد»، ص ٣٣١؛ «عوالي اللئالي»، ج ١، ص ٣٥؛ «بحار الأنوار»، ج ٣، صص ٢٧٩، ٢٨١، ج ٣٩، ص ٣٢٧، ج ٨٦، ص ١١٨. وراجع أيضاً: «صحيح البخاري»، ج ٢، ص ١٢٥؛ «سنن أبي داود»، ٤٧١٤، ٤٧١٦؛ «مجمع الزوائد»، ج ٧، ص ٢١٨؛ «مسند» أحمد، ج ٢، ص ٢٣٣؛ «تحاف السادة المتقين»، ج ٢، ص ٢١٨، ج ٨، ٥٦٧؛ «حلية الأولياء»، ج ٩، ص ٢٢٨.

[١٢١]. سهل بن عبد الله الصوفي.

هو أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس التستري. كان من اكابر القوم و متكلماً. ولد بتستر من نواحي أهواز. اقام زمناً ببصرة و برهةً بعبادان و لقي ذا النون المصري بمكة. من آثاره: «تفسير القرآن»، «مواعظ العارفين»، «قصص الأنبياء». توفي سنة ٢٨٣ أو ٢٧٣. راجع لترجمته إلى: «الاعلام»، ج ٣، ص ٢١٠؛ «تاريخ التراث العربي»، ج ٣، ص ١٢٩؛ «تذكرة الأولياء»، ج ١، ص ٢٥٣؛ «الرسالة القشيرية»، ص ٥٧؛ «حلية الأولياء»، ج ١٠، ص ١٨٩؛ «طبقات الصوفية»، ص ١٣٣؛ «الطبقات الكبرى»، ج ١، ص ٦٦؛ «معجم المؤلفين»، ج ٤، ص ٢٨٤؛ «كشف المحجوب»، ص ١٧٥؛ «نفحات الأنس»، ص ٦٦؛ «الوافي بالوفيات»، ج ١، ص ٢١٨.

[١٢٢]. الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٦٧، ص ٣١٣. «صحيح البخاري»، ج ٦، ص ١٤٤؛ «السنن الكبرى»، ج ١٠، ص ٢٠٣، و اضاف بعضهم: «فان لم تكن تراه فإنه يراك». و يوجد أيضاً: «الاحسان أن تعمل لله...». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٥٩، ص ٢٦١؛ «الدرر المنثور»، ج ١، ص ٩٣. «مسند» أحمد، ج ١، ص ٣١٩.

[١٢٣]. إنها جعلت يزدلفن اليه (ع) بايَّتهن يبدأ في قربانه.
ما وجدت في مصادرنا الروائية نصّاً يدلّ على ازدلافهنّ إليه (ص) ليبدأ بما يشاء منهنّ.

[١٢٤]. كامير المؤمنين علي (ع) حيث قال: «تشهد له اعلام الوجود...».
راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٥٩.

[١٢٥]. «ولا تبذر السمرء في أرض عميان» مثل لمن يلقن المعرفة من ...
ما وجدت هذا المثل في الموسوعات المعدّة لجمع الأمثال، «كجمع الامثال» و «جمهرة
الأمثال» «والمستصفي»، و لا في القواميس ك «لسان العرب» و «اساس البلاغة».

[١٢٦]. ... فقال النبيّ (ع): «لا تقسم».
راجع: «سنن» الترمذي، ج ٤، ص ٤٧٠، الرقم ٢٢٩٣؛ «سنن» ابي داود، ج ٣، ص ٢٢٦،
الرقم ٣٢٦٨؛ «سنن» ابن ماجة، ج ٢، ص ١٢٨٩، الرقم ٣٩١٨؛ «المسند» للحميدي،
ج ١، ص ٢٦٤، الرقم ٥٣٦؛ «مشكل الآثار»، ج ١، ص ٢٨٨.
و الترمذي ذكر الحديث كما في المتن بتمامه، و ابو داود ذكره من غير ذكرٍ لما وقع في الرؤيا، و
انظر: نفسه، الرقم ٣٢٦٧، ٣٢٦٩، حيث أتى ابوداود فيهما ببعضٍ منه. و زاد كلّ من ابن
ماجة و الحميدي «انّ الرجل اتى النبيّ و منصرفه من أحد».

[١٢٧]. تقيّ بن مخلد الامام صاحب المسند.
ما وجدت رجلاً بهذا الاسم و اللقب في مصادر التراجم، و الظاهر أنّه «بقيّ بن مخلد» على ما
ضبطه الزركلي. قال: «بقيّ بن مخلد بن يزيد ابو عبد الرحمن الاندلسي القرطبي، حافظٌ
مفسّرٌ محقّق، من اهل أندلس. له ... و كتابٌ في الحديث رتبه على اسماء الصحابة». راجع:

«الأعلام»، ج ٢، ص ٦٠. و الظاهر أنّ المسند الذي ذكره الماتن هو هذا الكتاب. وهناك ابو عبد الله ابن مخلد، ومن آثاره «المسند»، ولكن الأول ولد سنة ٢٠١ هـ. ق و الثاني ٢٣٣ هـ. ق و يظهر أنّ نظر الماتن إلى الأول. راجع: «دائرة المعارف بزرگ اسلامي»، ج ٤، ص ٥٩٢. ولم يوجد ابن مخلد هذا في مدخل ابن مخلد من هذه الموسوعة الشاملة، ولعلّه في غيره من المداخل.

[١٢٨]. من رأي في النوم فقد رأي في اليقظة، فإنّ الشيطان لا يتمثل على صورتي. ما وجدت مارواه الماتن حرفياً في المصادر الروائية، وله الفاظ مختلفة قريبة، وكأنّه من امتزاج هاتين الصورتين:

الف: «من رأي في النوم فقد رأي». راجع: «مسند» احمد، ج ١، ص ٣٦١.
ب: «من رأي في المنام فقد رأي، فإنّ الشيطان لا يتمثل بي». راجع: «صحيح» مسلم، ١٧٧٥؛ «مجمع الزوائد، ج ٧، صص ١٧٣، ١٨١. و لصوره الأخرى راجع: «المستدرک على الصحيحين»، ج ٤، ص ٣٩٣؛ «سنن» ابن ماجه، الرقم ٣٩٠٠؛ «شرح السنة»، ج ١٢، ٢٢٥.

[١٢٩]. فشربته حتّى خرج الرّي من أظافيري .. العلم.
لما رواه المصنّف عن النبيّ (ص) - و العلم في صحّته عند الله - صورتان مضبوطتان تختلفان مع المرويّ في المتن اختلافاً جزئياً، وهما:
الف: عن رسول الله (ص) قال: «بيننا أنا نائمٌ إذ رأيت قدحاً أتيت به فيه لبن فشربت منه حتّى إنّى لأرى الرّي يجري في اظفاري ...».
راجع: «شرح» النووى على صحيح مسلم، ج ١٥، ص ١٦٩؛ «السنن الكبرى»، ج ٧، ص ٤٩.

ب: «بيننا أنا نائمٌ إذ أتيت بقدحٍ من لبنٍ فشربت منه حتّى إنّى لأرى الرّي في ظفري أو قال في

اظفاري، ثم ناولت فضله عمر...». راجع: «سنن» الدارمي، ج ۲، ص ۱۲۸.
و أخرجه الترمذي من غير ذكرٍ لما في الآخرين من قوله: «حتّى خرج الري من أظافيرى».
راجع: «سنن» الترمذي، ج ۴، ص ۴۶۷. و من المجدير بالذكر أنّ الراوي لرؤيا الرسول و
الذي سمعه منه (ص) و نقله عنه، هو عمر بن الخطّاب نفسه أو ابنه عبد الله بن عمر بن
الخطّاب !.

[۱۳۰]. يقول أبو يزيد

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ۶۳.

[۱۳۱]. لو أنّ العرش و ما حواه مائة ألف ألف مرّة في زاوية

قال الشيخ فريدالدين العطار: «... گفت: ... و اگر از عرش تا ثری صد هزار آدم باشند با
ذرایر بسیار و اتباع و نسل بی شمار و صد هزار فریشتۀ مقرب چون جبرئیل و میکائیل
قدم از عدم در زاویۀ دل عارف نهند او در جنب وجود و معرفت حق ایشانرا موجود نه
بندارذ و از درآمدن و بیرون شدن ایشان خبر ندارد». راجع: «تذکرة الاولیاء»، ج ۱،
ص ۱۶۳.

[۱۳۲]. بل الرجل من يتحسّى بحار السموات و الارض و ...

قال الشيخ فريد الدين العطار: «نقلست که یحیی مُعاذ (ره) نامه نوشت به بایزید گفت
جگوئی در کسی که قدحی شراب خورد و مست ازل و ابد شد(?)، بایزید جواب داد که
من آن ندانم آن دانم که اینجا مرد هست که در شبانروزی دریاهاى ازل و ابد درمی کشد
و نعرۀ هل من مزید می زند».

راجع: «تذکرة الأولیاء»، ج ۱، ص ۱۴۳. و قال ابو نعیم الاصفهانی: «... فكتب ابو يزيد في
جوابه: سكرت و ما شربت من الدرر و غیرى قد شرب بحور السموات و الارض و ما

روى بعد و لسانه مطروح من العطش و يقول هل من مزيد». راجع: «حلية الاولياء»، ج ١٠، ص ٤٠.

[١٣٣]. شربت الحبّ كأساً بعد كأسٍ

راجع: «الرسالة القشيرية»، ص ١٤٦. و نسبها الشيخ فخر الدين العراقي أيضاً إلى أبي يزيد البسطامي. راجع: «لمعات»، ص ١٠٢.

[١٣٤]. ما وسعني أرضي و لا سمائي و وسعني قلب عبدي المؤمن. راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٧٥.

[١٣٥]. اللهم أنت الصاحب في السفر و الخليفة في الأهل. قال الرضي (رض): «و من كلامٍ له - عليه السلام - عند عزمه على المسير إلى الشام». راجع: «نهج البلاغة»، الخطبة ٤٦، ص ٨٦.

[١٣٦]. كلّ الجمال عدا لوجهك مجملٌ ...

قال الشارح في «اصطلاحات الصوفية»: ... و قال الشيباني -رحمة الله عليه -: «كلّ الجمال عدا ...». راجع: «اصطلاحات الصوفية» - بتصحیحنا -، ص ٥٧. و هو يحيى بن العمار الشيباني. صحب الشيخ أبا عبد الله الخفيف الشيرازي. أثنى عليه الشيخ أبو عبد الله الأنصاري كثيراً و أوصى الشيباني له بالخير عند وفاته. و ما وجدت ديواناً له، و يوجد في شرح الشيخ حسين النّاگوري على «السوانح» بصورة: «كلّ الجمال عند وجهك ...». راجع: «شروح سوانح»، ص ٥٥.

[١٣٧]. قال سهلٌ

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٢١.

[١٣٨]. انّ للربوبية سرّاً لو ظهر لبطلت الربوبية.

راجع: «الفتوحات المكيّة»، ج ١، ص ١٩٥ (طبعة عثمان يحيى). وكذلك قال في الفتوحات:

«ألا ترى التستري الحبر أثبتّه وهو الصواب الذي ما فيه تحريف»

راجع: ج ٢، ص ٥٤٣ (طبعة بولاق). وفي «مصباح الأنس»: «... قول الامام: للألوهة سرٌّ لو ظهر لبطلت الألوهية». و كتب المحشي في هامش رقم ١: «أي الامام القشيري». و الظاهر أنّه خطأً بيّن. راجع: «مصباح الانس»، ص ٣٠٠.

[١٣٩]. وكل ما يفعل المحبوب محبوبٌ.

هذه القطعة و ان كانت في كلام الماتن جزءاً من المتن، ولكن وجدت في بعض تصنيفات الشارح صورةً شعرية، راجع: «رسالة تشريقات» - بتصحيحنا - ، قسم سيم در محبّت، تشريق چهارم در محبّت بنده با خود. و نصّ الشيخ فخر الدين العراقي بهذا، قال: «مصراع: و كلّ ما يفعل المحبوب محبوبٌ». راجع: «لمعات»، ص ١١٦. فلعلّها أخذها عنه.

[١٤٠]. لما سئل جنيدٌ....

هو سيّد الطائفة ابو القاسم جنيد بن محمّد بن جنيد الخزّاز القواريري البغدادي. ولد ببغداد و توفّي بها سنة ٢٩٧ هـ. ق و كان نهاونديّ الاصل. صحب الشيخ حارث المحاسبي و الشيخ محمّد القصّاب و خاله سريّ السقطي. و تتلمذ في الفقه على سفيان الثوري أو ابي الثور. لم يقدّموا عليه أحداً في هذه الطريقة. من آثاره: «امثال القرآن»، «المقصد إلى الله تعالى»، «معاني الهمم». لتفصيل أخباره راجع: «الأعلام»، ج ٢، ص ١٣٧: «تذكرة الأولياء»،

ج ٢، ص ٥؛ «حلية الأولياء»، ج ١٠، ص ٢٥٥؛ «الرسالة القشيرية»، ص ٥١؛ «طبقات الصوفية»، ص ١٩٦؛ «الطبقات الكبرى»، ج ١، ص ٧٢.

[١٤١]. ما هم عليه.

أنظر: «مصباح الانس بين المعقول والمشهود...»، ص ٢١٤.

[١٤٢]. الجنة: المرة من الجنّ، وهو الستر.

قال ابن منظور: «والجنة... من الاجتنان، وهو الستر لتكاثف اشجارها و تظليلها بالتفاف اغصانها،... وهي المرة الواحدة من مصدر جنّه جنّاً إذا ستره، فكأنّها سترّة واحدة لشدة التفافها». راجع: «لسان العرب»، ج ١٣، ص ١٠٠، القائمة ١.

[١٤٣]. من عرف نفسه فقد عرف ربّه.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٢٧.

[١٤٤]. قال بعض التراجم: و إني إذا اوعدته...

ما وجدت قائله. و قال أبو محمّد ابن حزم الظاهري: «و قد ادّعى قومٌ أنّ إخلاف الوعيد حسنٌ عند العرب، و أنشدوا:

واني وإنّ واعدته أو وعدته
لمخلف ايعادي و منجز موعدي».

راجع: «الفصل في الملل و الأهواء و النحل»، ج ٤، ص ٩٣.

[١٤٥]. سبقت رحمتي غضبي.

حديث قدسي شريف رواه النبيّ - سلام الله عليه و على آله - من صلاة الله - تعالى - ليلة المعراج، أو أوحى الله به إلى أيّوب أو إلى يونس - عليهما و على جميع أنبياء الله سلامه و

صلواته -. راجع: «الأصول» من الكافي، ج ١، ص ٤٤٣. البرهان في تفسير القرآن»، ج ٢، ٢٠٠؛ «بحار الأنوار»، ج ١٨، صص ٣٠٦، ٣٨٦، ج ١٤، ص ٣٩٣. و راجع أيضاً: «مسند»، الحميدي، ج ٢، ص ٤٧٨ الرقم ١١٢٦؛ «كتاب السنة»، ج ١، ص ٢٠٧؛ «الدرر المنتثرة»، ٩٦؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٨، ص ٥٥٦، ج ١٠، ص ٥٥٨. و قريبٌ منه: «إن رحمتي تغلب غضبي». راجع: «سنن» ابن ماجه، كتاب الزهد، باب ٣٥، ج ٢، ص ١٤٣٥، الرقم ٤٢٩٥.

[١٤٦]. و لهذا ورد في الحديث: «سينبت في قعر جهنم الجرجير و لا ينبت ..».

قد اكثرت من الفحص للعثور على الحديث، ولكن بدون جدوى. و اظنّ أنه لم يرد في أيّ من المصادر الروائية المشتهرة. نعم، ورد عن النبيّ (ص) في طرقنا: «اكره الجرجير، و كأنّي أنظر إلى شجرتها نابتةً في جهنّم». و عنه (ص) أيضاً: «كأنّي أنظر إلى منبته في النار». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٦٦، صص ٢٣٦، ٢٣٧. ولكن لا أدري أقصد الشارح بما رواه هذين الحديثين الشريفين، فغيّر لفظهما؛ أم أراداه بالفاظه ولكن لم يصل إلينا؟. و العلم كلّ عند الله.

[١٤٧]. الأرواح تشامّ كما تشام الخيل.

لم أعر على الحديث في مصادر الفريقين، و هناك روايتان بينهما و بين ما في المتن شبه، و هما:

الف: «الأرواح تلتقي فتشام في الهواء». راجع: «المغني عن حمل الأسفار»، ج ٢، ص ١٥٩.

ب: «الأرواح جنودٌ مجنّدة تلتقي فتشام...». راجع: «اتحاف السادة المتقين»، ج ٦، ص ١٨٢؛ «كنز العمال»، ٢٤٧٤١.

[١٤٨]. إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن.

راجع: «كشف الخفاء»، ج ١، صص ٢٥١، ٣٠٤. و المرويّ في الكتاب يوجد في صورة: «أني لاجد نفس الرحمن من اليمين». راجع: «تذكرة الموضوعات»، ١٠١. وفي صورة: «أني لاجد نفس الرحمن من جانب اليمين». راجع: «اتحاف السادة المتقين»، ج ٢، ص ٨٠، ج ٨، ص ١٢٤؛ «المغنى عن حمل الاسفار»، ج ١، ص ١٠٣، ج ٣، ص ٢١٧.

[١٤٩]. الدين في اللفظ يطلق بمعنى الانقياد، وبمعنى الشرع الموضوع من عند الله، وبمعنى الجزاء. قال الخليل: «الدين الجزاء... و الدين الطاعة». راجع: «ترتيب كتاب العين»، ج ١، ص ٦١١. وقال الزمخشري: «دنته بما صنع: جزيته... و دانوه: انقادوا له». راجع: «اساس البلاغة»، ٢٠٠، القائمة ٢. و قال ابن فارس: «الدين: الطاعة، و الدين: الحكم و الجزاء». راجع: «مجمل اللّغة»، ج ٢، ص ٣٠٦. و اما قوله: «و بمعنى الشرع الموضوع من عند الله»، فمن المعاني الواضحة التي لم تذكر في المصادر.

[١٥٠]. أنا جليس من ذكرني و أنيس من شكرني و مطيع من أطاعني. حديث قدسيّ شريف أوحى الله به إلى موسى - عليه و على نبينا و آله السّلام -، و هو مذكور في كثيرٍ من مصادرنا. راجع: «الأصول» من الكافي، ج ٢، ص ٤٩٦؛ «من لا يحضره الفقيه»، ج ١، ص ٢٨؛ «التوحيد»، ص ١٨٢؛ «عيون اخبار الرضا»، ج ١، ص ١٢٧؛ «صحيفة الرضا»، ٧؛ «عدة الداعي»، ص ١٨٦. «بهار الأنوار»، ج ٩٣، ص ٣٠٨، ج ٣، ص ٣٢٩، ج ١٣، ص ٣٤٧. و راجع أيضاً: «كشف الخفاء»، ج ١، ص ٢٣٢؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٦، ص ٢٨٢؛ «الدرر المنتثرة»، ص ٢٦. و ذكر السيوطي في هذا الكتاب عدّة طرق لهذا الحديث.

[١٥١]. قال الشاعر: كدينك من أمّ الحويرث قبلها.
الظاهر أنّه اشارة إلى مصرعٍ من «معلّقة» امرؤ القيس المشتهرة، و هو مع أخته:

كَدَأَبِكَ مِنْ أُمِّ الْحَوِيرِثِ قَبْلَهَا وَ جَارَتْهَا أُمُّ الرَّبَابِ بِمَأْسَلِ
ففي استشهاد الماتن تصحيْفُ، حيث جميع رِوَاةُ المَعْلَقَةِ - فيما أعلم - رِوَاةُ «كَدَأَبِكَ»، لا
«كدينك»، وان كان المعنى واحداً. راجع: «ديوان» إِمْرُؤُ الْقَيْسِ، ص ٣٢؛ «شرح» الزوزني
على المَعْلَقَاتِ، ص ١٠. نعم، قال ابن نَحَّاسٍ: «كَدَأَبِكَ أَي كَعَادَتِكَ، وَ مِنْهُ قَوْلُهُ - عَزَّ وَجَلَّ -
كَدَأَبَ آلَ فِرْعَوْنَ؛ وَ يَرَوْنَ: كَدَيْنِكَ ... ، وَلَدَيْنَ وَالدَّأَبُ وَاحِدٌ». راجع: «شرح القصائد
المشهورات»، ج ١، ص ٦. «جمهرة أشعار العرب»، ص ٩٦.

[١٥٢]. قيل: كلُّ يومٍ هو في شأنٍ يبيديه لا في شأنٍ يبتديه.
ما وجدت في كتب القوم قائلاً منصوباً به لهذا القول.

[١٥٣]. شَيَّبَتْنِي هُوْدٌ وَ اخَوَاتَهَا.

راجع: «اتحاف السادة المتّقين»، ج ٦، ص ٥٥٠، ج ٩، ص ٢٢٦؛ «الدر المنثور»، ج ٣،
ص ٣١٩؛ «كنز العمال»، ٢٥٨٦، ٢٥٨٧؛ «تفسير» القرطبي، ج ٩، ص ١٠٧؛ «حلية
الاولياء»، ج ٤، ص ٣٥٠. وَ قَرِيبٌ مِنْهُ مَا وَرَدَ مِنْ طَرَقِنَا: «شَيَّبَتْنِي هُوْدٌ وَ الْوَاقِعَةُ»، أَوْ:
«شَيَّبَتْنِي هُوْدٌ وَ الْوَاقِعَةُ وَ الْمُرْسَلَاتِ». راجع: «بحار الأنوار»، ج ١٦، ص ١٩٢، ج ١٧،
ص ٥٢؛ كما في «سنن» الترمذي، ج ٥، ص ٣٧٨، الرقم ٣٢٩٧؛ «المستدرک علی
الصحيحين»، ج ٢، ص ٣٤٣.

[١٥٤]. في «نقش الفصوص».

هذا الكتاب هو اختصارُ عمله الشيخ عن «فصوص الحكم»، سمّاه «نقش الفصوص» ولم
يذكره في «الاجازة للملك المظفر و اولاده». طبع في سنة ١٣٦١ هـ. ق بحيدر آباد في المجلد
الثاني من «رسائل ابن عربي»، و طبع أيضاً مع شرح الجامي عليه المسمّى بـ «نقد
النصوص» بتهران، سنة ١٣٧٠ هـ. ش. و عليه شرح آخر، قال الحاجي خليفة: «شرحه ...

الشيخ اسماعيل المولوي المتوفى سنة ١٠٤٠ هـ ق بالتركيه و سماه: زبدة الفحوص». راجع: «كشف الظنون»، ج ٢، القائمة ١٩٧٥.

[١٥٥]. وقال: لأن الصورة الواحدة تظهر لمعان كثيرة يُراد منها في حق صاحب الصورة معنى واحد.

راجع: «نقش الفصوص» (المطبوع في «رسائل ابن العربي»، ج ٢، الرسالة ٢٧)، ص ٥. و فيه: «... تظهر له معان كثيرة مختلفة...». نفس المصدر (المطبوع مع شرحه «نقد النصوص»)، ص ٧. وفيه: «... تظهر بمعان كثيرة مختلفة...». ولمزيد الفائدة راجع: «نقد النصوص»، ص ١٧٩.

[١٥٦]. أول ما بدئ به رسول الله (ص) من الوحي الرويا الصادقة. راجع: «المستدرك على الصحيحين»، ج ٣، ص ١٨٣؛ «مشكاة المصابيح»، ٥٨٤١. وانظر أيضاً: «عوارف المعارف»، ص ٢١١.

[١٥٧]. الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا. راجع: «بحار الأنوار»، ج ٤، ص ٤٣، ج ٦، ص ٢٧٧، ج ٥٠، ص ١٣٤، ج ٥٨، ص ١٢. و راجع أيضاً: «المغنى عن حمل الأسفار»، ج ٤، ص ٢٣؛ «كشف الخفاء»، ج ٢، ص ٤٣٣؛ «الأسرار المرفوعة»، ٣٦٨؛ «السلسلة الضعيفة»، ١٠٢.

[١٥٨]. اللهم اني أسالك لذّة النظر إلى وجهك الكريم. روى احمد في جملة حديث طويل: «اللهم... أسالك اللهم... لذّة نظر إلى وجهك». راجع: «مسند» احمد، ج ٥، ص ١٩١. وفيه أيضاً: «اللهم... أسالك.. لذّة النظر إلى وجهك». راجع: «نفس المصدر»، ج ٤ ص ٢٦٤. وما وجدته في غيره من مصادر العامة. ومن طرقنا

في أدعية خصوص يوم مولد النبي (ص) من غير اسنادٍ إلى النبي (ص) أو إلى غيره: «اللهم اني... أسألك لذة النظر إلى وجهك الكريم». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٩٨، ص ٣٦٠. و ورد في أدعية سيدتنا و مولاتنا بضعة الرسول و قرّة عينه. راجع: «نفس المصدر، ج ٨٦، ص ٨٧.

[١٥٩]. إذا حلفت على يمينٍ فرأيت غيرها خيراً منها فأتت الذي هو خيرٌ....

راجع: «مسند» احمد، ج ٥، ص ٦٢؛ «سنن» النسائي، باب الكفارة بعد الحنث، ج ٧، ص ١٢. و في نفس المصدر و المجلّد، ص ١٠ توجد صوراً أخرى قريبة بما في المتن. و انظر ايضاً: «صحيح» البخاري، ج ٨، صص ١٥٩، ١٨٤؛ «سنن» أبي داود، ج ٣، ص ٢٢٩ الرقم ٣٢٧٧؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٨، ص ٣١٤؛ «الدر المنثور»، ج ١، ص ٢٦٩؛ «فتح الباري»، ج ١١، صص ٥١٧، ٦٠٨. و الحديث ما وجدته في طرقنا.

[١٦٠]. هذا جبرئيل أتاكم يعلمكم دينكم... ردّوا عليّ الرجل.

روى ابن حنبل: «كان رسول الله (ص) يوماً بارزاً للناس فأتاه رجلٌ فقال: يا رسول الله.... ثم أدبر الرجل، فقال رسول الله (ص): ردّوا عليّ الرجل، فأخذوا ليردوه فلم يروا شيئاً، فقال: هذا جبريل (ع) جاء ليعلّم الناس دينهم». راجع: «مسند» احمد، ج ٢، ص ٤٢٦. و انظر ايضاً: «صحيح» مسلم، كتاب الايمان، الباب ١، رقم ٥. و روى الخوارزمي: «... إذا قال رسول الله (ص) عليّ بالرجل، فقمنا فما ندري أين توجه.... فقال: هذا جبرئيل أتاكم يعلمكم معالم دينكم...». راجع: «جامع مسانيد أبي حنيفة»، ج ١، ص ١٧٥. و انظر ايضاً: «مسند» احمد، ج ١، ص ٥٣.

[١٦١]. تذكر ما ذكر في فصّ نوح: انّ الدعوة مكرّ بالمدعوّ.

يشير إلى قول الماتن حيث قال: «... لأنّ الدعوة مكرّ بالمدعوّ، لأنّه ما عدم من البداية

فيدعى إلى الغاية». راجع: نصّ الكتاب، ١٥٧/٦.

[١٦٢]. الناس نيأ.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٥٧.

[١٦٣]. كان الله ولم يكن معه شيء.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٨٥.

[١٦٤]. الأكثر في الاستعمال حذف الالف عند دخول حرف الجرّ عليها كقولهم «بم، ومم»، وقد

جاء اثباتها في كلامهم.

قوله: «الأكثر في الاستعمال...» قال ابن النحاس في اعراب قوله - تعالى -: ﴿عَمَّ

يَتَسَاءَلُونَ﴾ [١/التبأ]: «الأصل «عن ما» حذفت الألف فرقاً بين الاستفهام والخبر».

راجع: «اعراب القرآن»، ج ٥، ص ١٢٥. وقال ابن الانباري: «عمّ، أصله (عن ما) إلا أنه

لما دخلت على (ما) الاستفهامية، حذفت ألفها للفرق بين الاستفهام والخبر». راجع:

«البيان في غريب اعراب القرآن»، ج ٢، ٤٨٩.

وأما قوله: «وقد جاء اثباتها في كلامهم»، فكقول حسان بن ثابت الانصاري:

«على ما قام يشتمني لئيم كخنزير تمرغ في رماذ»

راجع: «ديوان» حسان، ص ٧٩. وانظر ايضاً: «اعراب القرآن الكريم وبيانه»، ج ١٠،

ص ٣٥٠.

[١٦٥]. لون الماء لون انائه.

قول نسبته الشيخ وآخرون إلى الجنيد. قال في الفتوحات المكية: «قال الجنيد في هذا: لون

الماء لون انائه». راجع: «المصدر، ج ١١، ص ١٠١ (طبعة عثمان يحيى). وانظر: «اشعة

اللمعات»، ص ٥٣.

[١٦٦]. وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه.

راجع: «نهج البلاغة»، الخطبة ١، ص ٣٩؛ «شرح ابن أبي الحديد» عليه، ج ١، ص ٧٣.

[١٦٧]. الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق

العبارة مما يستنتج من قواعد العرفاء و المتصوفة، و نظيرها قول الشارح: «الطرق إلى الله شتى». راجع: رسالة «تشریقات» (و التي صحّحناها في عداد رسائل الشارح): مقدّمه، لمعة أوّل.

[١٦٨]. كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٩٧.

[١٦٩]. من فقد حسّاً فقد فقد علماً.

قوله نسبها الشيخ الأكبر في محاضراته في شرح كتابه «التجليات الإلهية» إلى الحكماء، ثم ردّ عليهم و أخذ يتبرّى نفسه عنها قائلاً: «و الحكماء يقولون: من فقد حسّاً فقد فقد علماً، و هذا لسان العادة، و لسنا نقول به». راجع: «كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات»، ص ٢٦٤، تعلیقة ٤٣٧.

[١٧٠]. لودلّي أحدكم حبله لهبط على الله.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٧٠.

[١٧١]. كنت سمعه الذي يسمع به

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٩٧.

[١٧٢]. المدلّهة: المسوّدّة في غاية الظلمة.

في اللسان: «الدهمة: السواد، و الأدهم: الاسود... الادهمام: مصدر ادهم أي: اسود». راجع: «لسان العرب»، ج ١٢، ص ٢٠٩، ٢١٠. و راجع أيضاً: «ترتيب كتاب العين»، ج ١، ص ٦٠٣، القائمة ١.

[١٧٣]. وهي الحياة التي تنطق بها الجلود و الأيدي و الأرجل كما ورد في القرآن.

إشارة إلى قوله - تعالى -: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [٢٤/النور] ؛ و: ﴿أَلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [٦٥/يس] ؛ و: ﴿قَالُوا لَلْجُلُودِ لَكُمْ لَمْ تَشْهَدُوا عَلَيْنَا﴾ [٢١/فصلت].

[١٧٤]. و عذبات الاسواط و الافخاذ كما ورد في الحديث.

الظاهر أنّه اشارة إلى ما رواه أحمد عن النبيّ الخاتم حيث قال (ص): «... و الذي نفسي بيده لا تقوم الساعة حتّى يكلم السباع الانس و يكلم الرجل عذبة سوطه و شراك نعله و يخبره فخذة...». راجع: «مسند» احمد، ج ٣، ص ٨٤. و فيه أيضاً: «... و الذي نفسي بيده لا تقوم الساعة حتّى يخرج أحدكم من أهله فيخبره نعله أو سوطه أو عصاه...». راجع: نفس المصدر و المجلد، ص ٨٩.

[١٧٥]. الشيخ أبو مدين

هو أبو مدين شعيب بن حسين الانصاري الاندلسي، ولد حوالي سنة ٥٢٠ هـ. ق با شبيلية و

توفى قريباً من تلمسان عام ٥٨٩، أو عام ٥٩٤ - راجع: «كتاب التذكاري لابن عربي»، ص ١٢١-؛

أو عام ٥٩٠. راجع: «نفحات الانس»، ص ٥٣٠.

كان من اكابر العرفاء، ذكره الشيخ في آثاره بين حينٍ وحين، وعده من أقطاب «مقام ملك الملك» وقال عنه: «وكان يعرف في العالم العلوي بابي النجا وبه يستمونه الروحانيين». راجع: «الفتوحات المكية»، ج ٣، ص ١٦٩ (طبعة عثمان يحيى)، ج ١، ص ١٨٤ (طبعة بولاق).

وقال أيضاً: «... وكان أبومدين صاحب نظر». راجع: نفس المصدر والمجلد، ص ٣٤٩. وعده أيضاً من رجال الغيب. راجع: نفس المأخذ، ج ٢، ص ٦٤٨ (طبعة بولاق). والشيخ الأكبر كثيراً يذكر في عنوانه «شيخنا».

والظاهر عدم اجتماعه به. راجع: «المسامرات»، ج ٢، صص ١١٥، ٤١٧.

[١٧٦]. سرّ الحياة سرى في الموجودات كلّها.

ما وجدت موضعاً لكلامه هذا في مصادر القوم.

[١٧٧]. ... و من جملته سرّ الربوبية؛ فقد قيل: «افشاؤه كفر».

ما وجدت في كتب القوم قائلاً منصوصاً به لهذا القول.

[١٧٨]. قرطبة مدينة في المغرب.

قرطبة مدينة من اعظم مدن الأندلس، وهي على ما قال ياقوت: «كانت سريراً لملكها وقصبتها وبها كانت ملوك بني أمية ومنبع الفضلاء ومنبع النبلاء». راجع: «معجم البلدان»، ج ٤، ص ٣٢٤، القائمة ١.

واشتهر بها جمع من الأكابر، ذكر قسم منهم في هذا الكتاب. راجع: «نفس المأخذ المتقدم

ذكره».

ولضبط اختصاصاته الجغرافية راجع: «تقويم البلدان»، ص ١٧٤.
والشيخ حين هذا الاجتماع كان ابن ستّ وعشرين سنة، فكان بينه وبين تأليف الكتاب و
ضبطه ما يقرب من أربعين سنة.

[١٧٩]. ف قيل: «أنّه تهنّته بأنّه خاتم الأولياء و وارث خاتم الرسل و الانبياء (ع)». .
إشارة إلى قول الشارح الجنديّ حيث قال: «... فاخبره هوّد - عليه السّلام - أنّ اجتماعهم
لتهنّته - رضى الله عنه - بأنّه خاتم الأولياء و وارث ختميّة خاتم الرسل و الأنبياء». .
راجع: «شرح» الجندي على الفصوص، ص ٤٣١.

[١٨٠]. عبد الله بن سلام .

هو أبو يوسف عبد الله بن سلام بن الحارث الاسرائيلي.
قال ابن حجر: «من ذرية يوسف النبيّ (ع)». .
كان يهوديّاً من بني قينقاع ثمّ اسلم - و الله اعلم بخفّيات الأمور! - . مات سنة ٤٣ هـ . ق. و
كان اسمه الحصين، فسماه النبيّ عبد الله .
شهد فتح بيت المقدّس و اعتزل عن عليّ أمير المؤمنين حين خرج معاوية عليه.
أقام بالمدينة إلى أن مات سنة ٤٣ هـ . ق. راجع: «الاعلام»، ج ٤، ص ٩٠؛ «الاصابة»،
ج ٢، ص ٣٢١.

و قول الشارح: «بشهادة علمائهم ... كعبد الله بن سلام»، يؤيّد قوله في لقياه مع
النبيّ (ص) لأوّل مرّة: «... و لقد علمت أنّي سيّدهم و أعلمهم...» .
راجع: «الاصابة» ج ٢، ص ٣٢١.

[١٨١]. العماء الذي ما فوقه هواءٌ وما تحته هواءٌ.

إشارةً إلى ما ورد في بعض المصادر: «سُئِلَ - عليه السلام -: أين كان ربُّنا قبل أن يخلق الخلق؟ فقال: كان في عماءٍ».

راجع: «سنن» الترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب ١٢، ج ٥، ص ٢٦٩، الرقم ٣١٠٩؛ «سنن» ابن ماجه، المقدمة، باب ١٣، ج ١، ص ٦٥، الرقم ١٨٢؛ «مسند» احمد، ج ٤، صص ١٠، ١٢. وراجع أيضاً: «اصطلاحات الصوفية» للشارح - بتصحيحنا -، ص ١٠٧.

[١٨٢]. نعوذ بعفوك من عقابك.

إشارةً إلى قوله (ص): «اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك و بمعافاتك من عقوبتك و أعوذ بك منك». راجع: ما سيجيء من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٢٧٩.

[١٨٣]. كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن أعرف

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٢١.

[١٨٤]. مع كل شيءٍ لا بمقارنةٍ.

راجع: «نهج البلاغة»، الخطبة الأولى، ص ٤٠.

[١٨٥]. و بعض الشرِّ أهون من بعضٍ.

قال الميداني: «هذا من قول طرفة بن العبد حين أمر النعمان بقتله، فقال:

أَبَا مُنْذِرٍ أَفْنَيْتَ فَاسْتَبَقِي بَعْضُنَا
خَنَانِيكَ بَعْضُ الشَّرِّ أَهْوَنُ مِنْ بَعْضِ

يضرب عند ظهور الشرِّين بينهما تفاوتٌ...»؛ راجع: «مجمع الأمثال»، ج ١، ص ٩٤، القائمة ٢، الرقم ٤٥٥.

[١٨٦]. يحشر بعض الناس على صورٍ يحسن عندها القردة و الخنازير .
ما وجدت الحديث بعد بليغ الفحص لا في مصادرنا و لا في مصادر اخواننا أهل السنّة و
الجماعة .

[١٨٧]. يقال : «نسبت إليه و له بمعنى واحدٍ» .
ما وجدت في نصوص اللغويين نصّاً عليه ، و ان لم يكن فيه ريبٌ ، و يشهد لصحّته استعمال
العرب .

[١٨٨]. السفور و هو الظهور .
قال ابن منظور : «... يسفر سَفَرًا : كنس ... و اصله الكشف ... و سَفَرَتِ الرِّيحُ الغيمَ عن وجه
السَّماءِ سَفَرًا فانسفر : فرقته فتفرق و كشطته عن وجه السماء» . راجع : «لسان العرب» ،
ج ٤ ، ص ٣٦٧ ، القائمة ١ . و راجع أيضاً : «اساس البلاغة» ، ص ٢٩٨ القائمة ١ .

[١٨٩]. يداك أوكتا و فوك نفخ .
قال الميداني : «قال المفضل : أصله انّ رجلاً كان في جزيرةٍ من جزائر البحر ، فأراد أن يعبر
على زقٍ نفخ فيه فلم يحسن إحكامه ، حتّى إذا توسّط البحر خرجت منه الريح فغرق . فلما
غشيه الموت استغاث برجلٍ ، فقال له : يداك أوكتا و فوك نفخ . يضرب لمن يجني على نفسه
الحين» ؛ راجع : «مجمع الأمثال» ، ج ٢ ، ص ٤١٤ ، القائمة ١ ، الرقم ٤٦٥٥ .

[١٩٠]. ما وسعني أرضي و لا سمائي و وسعني قلبي عبدي المؤمن .
راجع : ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب ، الرقم ٧٥ .

[١٩١]. قال أبويزيد.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٦٣.

[١٩٢]. لو أنّ العرش و ما حواه ...

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٣١.

[١٩٣]. قال الجنيد.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٤٠.

[١٩٤]. إنّ المحدث اذا قرن بالقديم

ما وجدت موضعاً لكلامه هذا في مصادر القوم مع طول ترجمته و البسط في نقل اقواله في المصادر المضبوطة في التعليق ١٤٠.

[١٩٥]. إنّ الحقّ يتجلّى على

من المشهورات بين المتصوّفة. راجع: «الفتوحات المكيّة»، ج ٢، ص ٦٧.

[١٩٦]. ... و لسانه الذي يتكلّم به.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٩٧.

[١٩٧]. الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٢٢.

[١٩٨]. كما مثلت الجنة لرسول الله (ص) في عرض الحائط.

إشارة إلى ما رواه أحمد عن انس بن مالك أنه قال: «صلى النبي (ص) بنا يوماً ثم رقى المنبر فإشار بيده قبل قبلة المسجد. ثم قال: قد رأيت أيها الناس منذ صليت لكم الصلاة الجنة و النار ممثلتين في قبل هذا الجدار...». راجع: «مسند» أحمد، ج ٣، ص ٢٥٩.

[١٩٩]. مثل جبرئيل له في صورة دحية الكلبي.

إشارة إلى ما ورد في تمثله (ع) في صورة الدحية، كما روى في طرقنا: «... فقالوا: مرّ بنا دحية الكلبي على بغلة... فقال رسول الله (ص): ليس ذلك بدحية، ولكنه جبرئيل (ع)». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٢٠، ص ١٢٠. وانظر: نفس المصدر، ج ٤٣، صص ٩٥، ١١٤. و لتظافر هذه الأخبار قال العلامة المجلسي (ره): «وروي مشاهدته لجبرئيل (ع) على صورة دحية الكلبي...» راجع: «نفس المصدر أيضاً، ج ٣٩، ص ١٠١. وروى أحمد عن ابن عمر أنه قال: «وكان جبرئيل (ع) يأتي النبي (ص) في صورة دحية». راجع: «مسند» أحمد، ج ٢، ص ١٠٧.

[٢٠٠]. مثل جبرئيل في صورة البشر السوي لمريم.

إشارة إلى قوله - تعالى - : ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [١٧/مريم] و لتفصيل كيفية هذا التمثل و أنّ مريم (ع) هل أدركته بالبصر الحسيّ أوبعين الخيال، راجع: «الفتوحات المكيّة» (طبعة بولاق)، ج ١، ص ٣٠٥.

[٢٠١]. تفكّروا في آلاء الله ولا تفكّروا في الله.

راجع: «اتحاف السادة المتقين»، ج ١، ص ١٦٢؛ «مجمع الزوائد»، ج ١، ص ٨١؛ «الدر المنثور»، ج ٢، ص ١١٠؛ «تفسير» ابن كثير، ج ٧، ص ٤٤١؛ «كشف الخفاء»، ج ١، ص ٣٧١. و قريب منه: «تفكّروا في خلق الله ولا تفكّروا في الله». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٥٧، ص ٣٤٨؛ «تفسير» القرطبي، ج ٤، ص ٣١٢.

[٢٠٢]. كالمعتزلي.

المعتزلة أحد مذاهب المسلمين الكلامية. و الظاهر انّ بدأ هذه الفرقة يرجع إلى قول حسن البصري في واصل بن العطاء حين اعتزل عنه: «اعتزل عَنَّا واصل». بينا يُرى في بعض المصادر انّ واصل اخذ هذه الطريقة عن ابي هشام عبد الله بن محمّد بن الحنفية. لهم أقوال و آراءً مبنوثة في الكتب الكلامية. لتفصيل فرقهم و عقائدهم راجع: «الملل والنحل»، ج ١، ص ٤٩؛ «طبقات المعتزلة» (لزهدى جار الله)؛ «المقالات و الفرق» ص ٢٦٣؛ «الملل و النحل» (للشيخ العلامة السبحاني)، ج ٣، ص ١٤٧.

[٢٠٣]. يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي إذا مات على غير توبة.

هذه مسألة اشتهرت بين المتكلمين بمسئلة «الوعد و الوعيد»، و هي أحد الأصول الفكرية الخمس المتفق عليها بين المعتزلة. راجع: «الفصل في الملل و الأهواء و النحل»، ج ٤، ص ٨٤؛ «الملل و النحل»، ج ١، ص ٥٠. و خير ما تجدد في هذا الباب، هو ما ألفه الامام الرازي في «الأربعين في اصول الدين»، راجع: «نفس المصدر، المسألة الخامسة و الثلاثون، الفصل الثالث في حكاية ادلة المعتزلة على القطع بالوعيد، ج ٢، ص ٢١٢ / ٢٢٨.

[٢٠٤]. اذا مات ابن آدم انقطع عمله.

راجع: «سنن الترمذي»، ج ٣، ص ٦٦٠ الرقم ١٣٧٦؛ «اتحاف السادة المستقين»، ج ١، ص ١١٤، ج ٥، ص ٢٢؛ «تفسير» ابن كثير، ج ٦، ص ٥٥١؛ «المغنى عن حمل الاسفار»، ج ١، ص ١٢؛ «كشف الخفاء»، ج ١، ص ١٠٥. و في بعض المصادر - كما في الترمذي -: «إذا مات الانسان انقطع...». و هذه الصورة ايضاً توجد في طرقنا. راجع: «بحار الأنوار»، ج ٢، ص ٢٣.

[٢٠٥]. كتاب «التجليات» لنا.

هذا الكتاب لم يذكره الشيخ في «الاجازة للملك المظفر و اولاده». راجع: «الاجازة»، ص ٣٩/٣٢ حيث يذكر الشيخ قسطاً من آثاره. علّق عليه تلميذه ابن سودكين و شرحه أحد الاكابر و سماه: «كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات». و المجموع قد صحّحه و نشره الاستاذ عثمان اسماعيل يحيى و اعاد طبعه مركز نشر دانشگاهي بطهران سنة ١٤٠٨ هـ. ق.

و في هذا الكتاب ذكر اجتماعه - اجتماعاً روحياً - بالجنيد و البسطامي و النفري و السلمي و غيرهم من رجال التصوف.

[٢٠٦]. من عرف نفسه فقد عرف ربه.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٢٧.

[٢٠٧]. عثرت عليه الأشاعرة.

الاشاعرة هم تابعو الشيخ ابوالحسين على بن اسماعيل الاشعري، الذي ولد ببصرة سنة ٢٦٠ هـ. ق. و توفي ببغداد سنة ٣٢٤ هـ. ق. عقائدهم و آراءهم مع ما بين اكابرهم من الخلاف يوجد في آثار الشيخ نفسه البالغ إلى ثلاثمائة مصنف و آثار ابي الحرمين الجويني و ابي حامد الغزالي. و راجع أيضاً: «الملل و النحل»، ج ١، ص ٨٥.

[٢٠٨]. الحسبانية.

الحسبانية - و يقال لهم الحسابية أيضاً -، هم فرقة من المسلمين الذين ذهبوا إلى مقال سوفسطائيين، حتى اشتهروا بسوفسطائية الاسلام. يقولون: «كلّ ما في العالم خيال و هو ممّا يراه النائم». و من أقوالهم: «الآلام و اللذائذ كلّها توهمات لا حقيقة لها، و الناس يدركونها على مقتضى عقولهم».

وأتى بعد بليغ الفحص ما وجدت لهم ذكراً في مصادر المخصصة بالفرق والملل والنحل إلا ما ذكره المغفور له الدكتور مشكور نقلاً عن مخطوط «الفرق والتواريخ». راجع: «فرهنگ فرق اسلامي»، ص ١٥٦، القائمة ١.

[٢٠٩]. يحشر بعض الناس على صورٍ يحسن

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٨٦.

[٢١٠]. الملك: الشدة، والمليك: الشديد؛ يقال: ملكت العجين إذا شددت عجنه.

قوله: «الملك: الشدة، والمليك: الشديد» ما وجدت عليه نصاً في مصادر اللغة. وأما قوله: «يقال: ملكت العجين إذا اشتدت عجنه» فقال الجوهري: «و ملكت العجين املكه ملكاً بالفتح: إذا شددت عجنه». راجع: «صاح اللغة»، ج ٦٠٩، القائمة ٢. ونظيره في «المفردات»، ص ٧٧٦، القائمة ١، «اللسان»، ج ١٠، ص ٤٩٥ القائمة ١. وعده الزمخشري من المجاز، راجع: «اساس البلاغة»، ج ٦٠٤، القائمة ١. ولم يوجد في بعض المصادر «كتاب العين» و «محمل اللغة» و «جمهرة اللغة».

[٢١١]. قيس بن الخطيم.

هو أبو يزيد قيس بن الخطيم بن عدى الأوسي. شاعر الاوس في الجاهلية. أدرك الاسلام و تذبذب في قبوله، فلم يؤمن به حتى قُتل و مات على دين آبائه. كان مجيداً في شعره حتى عدّه ابن سلام أحد شعراء الفحول الخمسة القرويين. راجع: «طبقات الشعراء» لمحمد بن سلام الجمحي، ٥٢. طبع ديوانه مرتين: مرةً بعناية ناصر الدين الاسد، القاهرة سنة ١٩٦٢ م. و مرةً أخرى بعناية ابراهيم السامرائي و احمد مطلوب، بغداد سنة ١٩٦٢ م. و لتفصيل أخباره راجع: «الأغاني»، ج ٣، ص ٢٧/٣؛ «تاريخ الأدب العربي» (لعمرو فرّوخ)، ج ١، ص ٢٠٣؛ «الأعلام» ج ٥، ص ٢٠٥. و يجب علىّ ان انبّه على انّ الصحيح من اسم ابيه هو

الخطيم بالخاء المعجمة لا الخطيم بالخاء المهملة. ولكن لوجود هذه الصورة في المخطوطتين القديمتين وجميع المطبوعات من الكتاب اثبتناها في المتن، لمكان ظننا بصدورها عن قلم المصنف.

[٢١٢]. ملكت بها كفى فانهرتُ فتقها

من قطعة أولها:

«ثأرتُ عدياً و الخطيمَ فلم أضغ ولايةً أشياخٍ جُعِلَتْ إزاءها»
و البيت يوجد في «الأغاني»، ج ٣، ص ٥. و انظر أيضاً: «تاريخ الأدب العربي» لعمر
فروخ، ج ١، ٢٠٣.

[٢١٣]. يرحم الله أخي لوطاً، لقد كان يأوي إلى ركنٍ شديدٍ.

راجع - من غير لفظة «أخي» -: «صحيح» البخاري، ج ٤، صص ١٧٩، ١٨٣؛ «سنن ابن
ماجة»، ج ٢، الرقم ٤٠٢٦؛ «فتح الباري»، ج ٨، ص ٣٩٦، ج ١١، ص ١٣٧. «مسند أبي
عوانة»، ج ١، صص ٧٠، ٨٠؛ «الدر المنثور»، ج ١، ص ٣٣٥، ج ٤، ص ٢٥٩. والحديث
يوجد في صورتين أخريين:

الف: «يرحم الله لوطاً أنه أوى إلى ركن شديد». راجع: «السلسلة الصحيحة» ١٨٦٧.
ب: «يرحم الله لوطاً فإنه قد كان يأوي إلى ركن شديد». راجع: «مسند» احمد، ج ٢،
صص ٣٢٦، ٣٥٠.

[٢١٤]. ما بُعث نبيُّ بعد ذلك إلّا في منعةٍ من قومه .

روى احمد عن أبي هريرة عن النبي (ص): «... فما بعث الله - عزّ وجلّ - بعده نبياً إلّا بعثه في
منعةٍ من قومه». راجع: «مسند» احمد، ج ٢، ص ٥٣٣. وقال القاضي عياض شارحاً بعد
نقل الحديث: «و يُروى في ثروة، أي: كثرةٍ و منعةٍ». راجع: «الشفاء بتعريف حقوق

المصطفى، ج ١، ص ٢٩٢. و انظر ايضاً: «مناهل الصفا»، ٢٧؛ «مشكل الآثار»، ج ١، ص ١٣٦.

[٢١٥]. الرؤية من افعال القلوب، علّقت عن الجملة لما في مَنْ من معنى الاستفهام. مسألة نحوية ترجع إلى مواضع تعليق افعال القلوب عن العمل. راجع: «المقتضب»، ج ٣، ص ٢٩٧؛ «الجمل في النحو» (للزجاجي)، ص ٣٠٨.

[٢١٦]. الشيخ ابو عبدالله بن قائد.

لم اعثر على ترجمة مفصلة له. قال الجامي في «النفحات»: «كان من اصحاب الشيخ عبدالقادر الكيلاني، وكان من المفردين». راجع: المصدر، ص ٥٢٥. توفي سنة ٥٧٦ هـ. ق. راجع: «ريحانة الأدب»، ج ٨، ص ١٤٧.

[٢١٧]. للشيخ إبي السعود بن الشبل.

هو الشيخ ابو السعود احمد بن محمد ابن الشبل، من اكابر الأولياء و من تلامذة الشيخ عبد الرزاق الكيلاني، توفي عام ٥٤٠، و دفن - على ما نقله الجامي عن الشيخ علاء الدوله السمناني - في قبّة خربة حوالي مقبرة احمد بن الحنبل ببغداد. له كرامات. راجع لترجمة حياته إلى: «المنتظم»، ج ١٠ ص ١١٦؛ «طبقات الحفاظ»، ج ٤، ص ٧٧؛ «شذرات الذهب»، ج ٤، ص ١٢٥؛ «جامع كرامات الأولياء»، ج ١، ص ٤٥٥؛ «نفحات الأنس»، ص ٥٢٥؛ «ريحانة الأدب»، ج ٧، ص ١٢٦.

[٢١٨]. لم لا تتصرف؟ ... تركت الحقّ يتصرّف لي كما يشاء.

ما وجدتها في مصنّفات القوم، و الظاهر انّ الشيخ أخذ هذه المخاطبة عن معاصريه مشافهةً.

[٢١٩]. الشيخ عبدالرزاق.

لم اتحققه، وليس هو الشيخ عبدالرزاق الجيلي العارف الكبير. لعدم قرب عهديما حيث توفي هذا الشيخ سنة احدى وستين و خمسمائة و توفي أبو مدين سنة تسعين و خمسمائة، و لعدم اجتماعهما حيث كان الجيلي شيخ المشرق و أبو مدين شيخ المغرب.

[٢٢٠]. للشيخ أبي مدين .

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٧٥.

[٢٢١]. وما أثرت في اسلام أبي طالب عمه .

أطلق الشيخ في قويلته هذه و ما قيدها بزمانٍ دون زمنٍ، و ليته لم يأت بها حتى لم يخرج عن حدّه و لم يتعدّ طوراً وراء طوره، فوالله أنّه لو نشأ وترعرع في بيئته غير بيئته العامية و لم يتصبغ بصبغ لكان يرى في كشفه مرتبة هذا الرجل العظيم الذي رزقه الله - تعالى - أن يكون مربّي الرسول الاعظم (ص) و جعله أبا الأئمة الهداة. قال السيّد علي خان المدني (ره): «و اعلم! أنّه لا خلاف عندنا في اسلام أبي طالب - رضى الله عنه -، و نقل ابن الأثير في «جامع الأصول» اجماع أهل البيت - عليهم السّلام - على ايمانه، و اجماعهم حجّة، و وافقنا في ذلك اكثر الزيدية و بعض شيوخ المعتزلة». راجع: «الدرجات الرفيعة»، ص ٤٨. و انظر ايضاً: «شرح» ابن ابي الحديد على نهج البلاغة، ج ١٤، ص ٦٨/١٧، «أبوطالب، مؤمن قريش» ؛ «منية الراغب في ايمان أبي طالب».

[٢٢٢]. وفيه نزلت: أنّك لا تهدي من أحببت .

في المحكي عن ابو المجددين أنّه قال في مصنّفه «كتاب نزول القرآن»: «قال الحسن بن الفضل في قوله تعالى: ﴿أَنْتَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [٥٦/ القصص] كيف يُقال أنّها نزلت في أبي طالب و هذه السورة من آخر ما نزل من القرآن في المدينة و مات أبوطالب في عنوان الاسلام و

النبيّ (ص) بمكة؟! و إنما نزلت هذه الآية في الحرث بن نعمان بن عبد مناف و كان النبيّ يحبّه و يحبّ اسلامه...». راجع: «البرهان في تفسير القرآن»، ج ٣، ص ٢٣٣. قال العلامة الكبير الطباطبائي في شأن الرجل: «... و هو الذي آوى النبيّ (ص) صغيراً و حماه بعد البعثة و قبل الهجرة، فقد كان أثر مجاهدته وحده في حفظ نفسه الشريفة في العشر سنين قبل الهجرة يعدل أثر مجاهدة المهاجرين و الأنصار بآجمعهم في العشر سنين بعد الهجرة». راجع: «الميزان»، ج ١٦، ص ٥٧. و محصل القول الذي لاشكّ فيه و لاشبهة تعتريه ما قاله الامام فخر الدين الرازي حيث قال: «هذه الآية لا دلالة في ظاهرها على كفر أبي طالب». راجع: «التفسير الكبير»، ج ٢٥، ص ٢.

[٢٢٣]. كان مع اسمها مقدرة بعد ان ، كما في قولهم : «إن خيراً فخير» .

إشارة إلى حديث نبويّ شريف استشهد به النحاة في باب اضمار الفعل بعد حرفٍ جاز الاضمار بعده. قال سيبويه: «هذا باب ما يضم في الفعل المستعمل اظهارة بعد حرفٍ. و ذلك قولك: الناس مجزيون باعمالهم إن خيراً فخير و ان شراً فشر... و ان شئت اظهرت الفعل فقلت: ... و ان كان شراً فشر». راجع: «الكتاب»، ج ١، ص ٢٥٨. و انظر ايضاً: «شرح الرضي على الكافية»، ج ١، ص ١٤٩.

[٢٢٤]. «أتفر من قضاء الله؟» ؛ قال : «أفر من قضائه إلى قدره» .

ما وجدت الحديث في مصادر الخاصة و العامة على ما رواه الشارح، و يوجد في طرقنا ولكن المسؤول عنه هو امير المؤمنين (ع) لا نبيّ الله الاعظم (ص). راجع: «التوحيد»، ص ٣٦٩؛ «بحار الأنوار»، ج ٥، صص ٩٧، ١١٤، ج ٤١، ص ٢، ج ٥٩، ص ٣، ج ٧، ص ١٥١. و ما وجدته في غيرهما من مصادرنا.

[٢٢٥]. نفث روح القدس في روعي انّ نفساً لن تموت حتّى

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٩.

[٢٢٦]. اعلّموا علماً يقيناً ان الله لم يجعل للعبد وإن

راجع: «نهج البلاغة»، الحكمة ٢٧٣، ص ٥٢٣.

[٢٢٧]. قيل: عنايةٌ ازليةٌ كفايةٌ أبديةٌ.

ما وجدت في كتب القوم - «كالرسالة القشيرية» و «كتاب التعرف» و «كشف المحجوب» و «عوارف المعارف» و «اليواقيت والجواهر» و «طبقات الصوفية» و غيرها - قائلاً منصوفاً به لهذه العبارة.

[٢٢٨]. فلا سبيل إلى مرضاة ذي غصبٍ

ما وجدت ناظم البيت. و الشارح استشهد بالبيت مرّةً أخرى. راجع: «رسالة تشريقات» - بتصحیحنا، قسم سیم، تشریق دویم.

[٢٢٩]. لأنّ لم تنته لأخون اسمك من ديوان النبوة.

ما وجدته بعد بليغ الفحص في مصادرنا ولا في مصادر اخواننا أهل السنة والجماعة. فلعلّ المصنّف خاصّةً رواه عن مشايخه. و في طرقنا رواية معلّلة بعلّتين الجهل و الارسال، وهي تدلّ على أنّ الله قد محى اسمه (ع) من ديوان النبوة. راجع: «بحار الأنوار»، ج ٢٥، ص ٢٩٤.

[٢٣٠]. أوتيت البارحة مفاتيح خزائن الأرض و السماء.

ما وجدته، و قريبٌ منه ما رواه أحمد: «... و أوتيت خواتيم الكلام و بينا أنا نائمٌ أوتيت بماتيح خزائن الأرض...». راجع: «مسند» احمد، ج ٢، ص ٣٩٦. و روى ابن اثير عن أبي

مويته مولى رسول الله (ص): «... أوتيت مفاتيح خزائن الأرض و الخلد بهما». راجع: «الكامل في التاريخ»، ج ٢، ص ٣١٨.

[٢٣١]. لئن لم تنته لأمحونّ....

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب آنفاً، الرقم ٢٢٩.

[٢٣٢]. ادّبنى ربّي فاحسن تأديبي....

راجع: «بحار الأنوار»، ج ١٦، ص ١٢٠، ج ٧١، ص ٣٨٢. و راجع أيضاً: «كشف الخفاء»، ج ١، ص ٧٢؛ «تذكرة الموضوعات» ٨٧؛ «السلسلة الضعيفة» ٧٢؛ «كنز العمال» ٣١٨٩٥.

[٢٣٣]. العلماء ورثة الأنبياء.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٠.

[٢٣٤]. الولاية أعلى من النبوة.

الظاهر أنّ العبارة لم ترد في صحف القوم، حيث ما وجدته فيما فحصت من كتبهم.

[٢٣٥]. لي مع الله وقتٌ لا يسعني فيه ملك.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب الرقم ٤٧.

[٢٣٦]. من التأويلات التي كتبناها في القرآن.

قال: «الساهرة أرضٌ بيضاء مستوية، أي عالم الروح الإنسانيّ المفارق الغير الكامل، فإنّها أرضٌ بالنسبة إلى سماء عالم القدس الذي هو مأوى الكلّ. سمّيت بالساهرة لنوريّتها و

بساطتها...»؛ راجع: «تأويلات القرآن الكريم» - طبعة الدكتور مصطفى غالب -، ج ٢، ص ٧٦٣. وقد صحّحنا هذا الكتاب و سيطبع إنشاء الله - تعالى - .

[٢٣٧]. ما بُعث نبيٌّ إلّا بعد الأربعين .

ما وجدت مارواه الشارح في الكتاب بعد بليغ الفحص، لا في مصادرنا ولا في مصادر اخواننا أهل السنّة والجماعة .

[٢٣٨]. وقيل : «انها ليست مهموزة... بل ناقصة... بمعنى ارتفع» .

قد قلنا في تقديمنا على هذا الكتاب أن الكاشاني يُعدُّ ثاني شرّاح الفصوص، و أولهم هو الجندي، ولكن ما وجدت هذا القول في هذا الكتاب، فقلوله في شرح هذه الفقرة من الكتاب يطابق تطابقاً تاماً مع قول الكاشاني. راجع: «شرح» الجندي على فصوص الحكم، ص ٤٩٥، فالظاهر أنّ القائل كان أحد شيوخ الشارح أو المدرّسين لهذا الكتاب .

[٢٣٩]. سجّين و هو علم ديوان الأشقياء .

ما وجدت بين اللغويين من نصّ على هذا المعنى لهذه المادّة. فانظر: «اساس البلاغة»، ص ٢٨٧، القائمة ١؛ «لسان العرب»، ج ١٣، ص ٢٠٣، القائمة ٢؛ «مفردات الفاظ القرآن الكريم»، ص ٣٩٩؛ القائمة ١؛ «جمهرة اللّغة»، ج ٣، ص ٣٧٦، القائمة ١؛ «النهاية في غريب الأثر والحديث»، ج ٢، ص ٣٤٤؛ «ترتيب كتاب العين»، ج ٢، ص ٧٩٢، القائمة ٢. نعم، قال الجوهري: «و سجّين: موضعٌ فيه كتاب الفجّار. قال ابن عباس -رضي الله عنهما -: و دواوينهم». راجع: «صحاح اللغة»، ج ٥، ص ٢١٣٣، القائمة ٢ .

[٢٤٠]. روح فلك القمر الذي سمّاه الفلاسفة «العقل الفعّال» .

العقل الفعّال عند الفلاسفة: «هو الذي يخرج من الملكة إلى الفعل التامّ و من الهولانيّ إلى

الملّكة»، راجع : «الاشارات و التنبيهات»، ص ٩٥. و في لسانهم «العقل الفعّال في أنفسنا». راجع : «الشفاء»، الفن السادس من الطبيعيات، ص ٢٠٨. و أمّا التسوية بين روح فلك القمر و ما سمّاه الفلاسفة العقل الفعّال، فالظاهر أنّ الشارح اقتفى فيها اثر المجندي حيث قال : «... كما يزعم الفلاسفة أنّه العقل الفعّال، يعنون روح فلك القمر...». راجع : «شرح» المجندي على الفصوص، ص ٤٩٨.

[٢٤١]. اسمعيل .

ما وجدت ذكراً لهذا الملك في مصادر القوم. و الظاهر أنّ الشارح في هذا الكلام أيضا - كما سبق في التعليقة السالفة - اقتفى اثر المجندي حيث قال : «... فإنّ روحانية فلك القمر هو اسماعيل، و ليس باسماعيل النبيّ، بل هو ملكٌ مسلّطٌ على عالم الكون و الفساد، هو من اتباع جبرئيل (ع)»، راجع : «شرح» المجندي على الفصوص، ص ٤٩٨.

[٢٤٢]. حيزوم .

و سمع مولانا أمير المؤمنين (ع) و جمعٌ من المسلمين و المشركين صوت جبرائيل يوم البدر الكبرى حين كان ينادي : «أقدم حيزوم». راجع : «بحار الأنوار»، ج ٥٩، ص ٢٥٥، ج ٢٢، ص ٤٥٧، ج ١٩، ص ٣٢٥. و أمّا كون حيزوم اسم فرس جبرائيل في وقعة خرق البحر، فما وجدت له سنداً.

[٢٤٣]. تقي النجّار .

لم يرد ذكراً لتمثّل جبرائيل في صورة التقي النجار على مريم في «القرآن الكريم»، بل - كما سلف منّا في التعليق الرقم ١٨٥ كلام القرآن في هذا التمثل و حكايته عنه مطلقاً. بل لم يرد في السنّة أيضاً - فيما أعلم. و جاء في «الأناجيل» أنّ جبريل أخبر يوسف النجار بحمل العذراء، و لم يرد فيها أيضاً أنّه تمثّل في صورة يوسف. راجع : «قصص الانبياء» (للمرحوم

عبد الوهّاب النجّار)، ص ٣٨٢.

[٢٤٤]. احيى بنطقه سام بن نوح فشهد بنبوّته، ثمّ رجع إلى حاله.

«... انّ اصحاب عيسى (ع) سألوه أن يُحيى لهم ميّتاً، قال: فأتى بهم إلى قبر سام بن نوح، فقال له: قم باذن الله يا سام بن نوح، قال: فانشق القبر، ثمّ أعاد الكلام فتحرك، ثمّ أعاد الكلام فخرج سام بن نوح...». راجع: «بحار الأنوار»، ج ١٤، ص ٢٣٣. وفيه أيضاً: «...قال الكلبي: ... عيسى... أحيى اربعة أنفس، وهم عاذر و ابن العجوز وابنة العاشر و سام بن نوح». راجع: «نفس المصدر، ج ١٦، ص ٤١٧. و تلاحظ عليه انّ قول الشارح «فشهد بنبوّته» لم يوجد في هاتين الرواتين.

[٢٤٥]. على الخلاف المشهور بين المسيحيّين.

لتفصيل أقوالهم و مبانيهم في قولهم هذا راجع: «الملل و النحل*»، ج ١، ص ٢٠٧.

[٢٤٦]. أبوزيد.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٦٣.

[٢٤٧]. حين نفخ في النملة التي قتلها فحييت.

ما وجدت موضعاً يذكر فيه فعله هذا بين مصادر القوم، مع طول ترجمته في كلّ من «تذكرة الاولياء» و «حلية الأولياء» و «طبقات الصوفية» و غيرها. و لم يوجد في «الرسالة القشيرية».

[٢٤٨]. سبحان من أودع ناسوته...

من قطعة لأبي مغيث الحسين بن منصور الحلاج. و في ديوانه: «سبحان من أظهر...». و

بعدهما:

«حَتَّى لَقَدْ عَايَنَهُ خَلْقَهُ
كَلْحَظَةٍ الْحَاجِبِ بِالْحَاجِبِ»

راجع: «ديوان» الحلاج، القطعة ٩، ص ٣٠.

[٢٤٩]. لي مع الله وقتٌ لا يسعني فيه ملكٌ مقربٌ ولا نبيٌ مرسلٌ.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٤٧.

[٢٥٠]. لنا وقتٌ يكوّننا فيه الحقّ ولا نكوّنه.

ما وجدت ذكراً لما رواه المصنّف عن سيّدنا و مولانا عليّ بن الحسين (ع) في مصادرنا الروائيّة.

[٢٥١]. النور القاهر.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٦.

[٢٥٢]. من عرف نفسه فقد عرف ربّه.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٢٧.

[٢٥٣]. الغلس ظلّمة آخر الليل.

قال الخليل: «الْعَلْسُ: ظلام آخر الليل». راجع: «ترتيب كتاب العين»، ج ٢، ص ١٣٥٠، القائمة ١. وانظر ايضاً: «لسان العرب»، ج ٦، ص ١٥٦، القائمة ١. و يعجّني كثيراً في هذا المقام قول الحريري في مختتم مقامته الدمشقية حيث يقول: «... ثمّ انّا رحّلنا العيس وقت التغليس و خلّينا بين الشيخين أبي زيدٍ و ابليس». راجع: «مقامات الحريري»، ص ١٠٤.

[٢٥٤]. كنت لسانه الذي يتكلم به....

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٩٧.

[٢٥٥]. إن تعذبهم... والحاحاً منه إلى طلوع الفجر.

أخرج الحاكم عن أبي ذر أنه قال: «قام النبي (ص) بآية حتى أصبح يرددها، والآية: ﴿إِنْ تَعَذَّبْتُمْ فَاتُّبِعْتُمْ عِبَادُكَ وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَانْكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾». [١١٨ / المائدة] راجع: «المستدرک علی الصحیحین»، ج ١، ص ٢٤١. وانظر أيضاً: «مسند» أحمد، ج ٥، ص ١٤٩؛ «الدر المنثور»، ج ٣، ص ٢٤٠.

[٢٥٦]. ورد أن الحق إذا أحب صوت عبده في دعائه آياه أخر الاجابة عنه حتى يتكرر.

إشارة إلى روايات كثيرة تدل على الإبطاء في الاجابة حباً لصوت الداعي، مثلما حكاه سيدنا ومولانا أبو الحسن الرضا (ع) عن مولانا أبي جعفر (ع) أنه قال: «إن المؤمن يسأل الله الحاجة فيؤخر عنه تعجيل حاجته حباً لصوته واستماع نحيبه». وما ورد عن سيدنا إبراهيم الخليل (ع): «إن الله عز وجل إذا أحب عبداً احتبس دعوته ليناجيه ويسأله...». راجع: «بحار الأنوار»، كتاب الذكر والدعاء، باب ٢٤: علّة الإبطاء في الاجابة...، ج ٩٣، ص ٣٦٧، الرقم ١، ٥.

[٢٥٧]. فاخذ بعض الناس في تقديم اسم سليمان على اسم الله.

كما حكاه الامام الرازي وأجاب عنه، قائلاً: «يُقال: لِمَ قَدَّمَ سليمان اسمه على قوله (بسم الله الرحمن الرحيم)؟ جوابه: حاشاه من ذلك!، بل ابتداء هو ببسم الله الرحمن الرحيم، و إنما ذكرت بلفظ أن هذا الكتاب من سليمان، ثم حكى ما في الكتاب و الله تعالى حكى ذلك، فالتقديم واقع في الحكاية». راجع: «التفسير الكبير»، ج ٢٤، ص ١٩٤.

[٢٥٨]. تمزيق كسرى كتاب رسول الله.

لتفصيل هذه الخطيئة التي وقعت منه تكبراً على اكبر الأكابر (ص) راجع: «تاريخ الأمم و الملوك»، ج ٢، ص ٦٥٤. و انظر أيضاً: «صحيح» البخاري، باب كتاب النبي (ص) إلى كسرى....، ج ٥، ص ١٣٦.

[٢٥٩]. الرحمن اسمٌ خاصٌ بصفةٍ عامّة. ... بصفةٍ خاصّة.

ما وجدت ما نقله الشارح عن سيّدنا و مولانا ابي جعفر الصادق سلام الله عليه و على آبائه و أبنائه في المصادر الروائية. و لعلّه اعتمد في هذا النقل على قول المييدي حيث قال: «... معنى قول جعفر بن محمّد (ع) فقد قال: الرحمن اسمٌ خاصٌ بصفةٍ عامّةٍ و الرحيم اسمٌ عامٌ بصفةٍ خاصّةٍ...». راجع: «كشف الأسرار و عدّة الأبرار»، ج ١، ص ٨.

[٢٦٠]. سبقت رحمتي غضبي.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٤٥.

[٢٦١]. فكّنه الله تمكين قهرٍ من العفريت الذي جائه بالليل....

روى احمد عن ابي هريرة عن النبي (ص) قال: «انّ عفريتاً من الجنّ تفلت عليّ البارحة ليقطع عليّ الصلاة، فأمكنني الله منه فدعته و اردت ان اربطه إلى جنب سارية من سوارى المسجد حتّى تصبحوا فتنظروا اليه كلّكم اجمعون. قال: فذكرت دعوت أخي سليمان: ﴿ربّ هب لي ملكاً لا ينبغي لاحدٍ من بعدي﴾. [١١٨ / ص] قال: فردّه خاسئاً». راجع: «مسند» احمد، ج ٢، ص ٢٩٨. و راجع ايضاً: «صحيح» البخاري، ج ٦، ص ١٥٦؛ «كنز العمال» ٣١٩٥٦؛ «اتحاف السادة المتّقين»، ج ٧، ص ٢٨٦؛ «فتح الباري»، ج ٨، ص ٥٤٦؛ «مسند» ابي عوانة»، ج ٢، ص ١٤٤.

[٢٦٢]. آصف بن برخيا.

لآصف اخبار كثيرة مذكورة في المصادر، منها: كون سليمان اعلم منه (راجع: «بحار الأنوار» ج ١٣، ص ٣٠٩)، وكان وصي سليمان (راجع: نفس المصدر، ج ١٣، ص ٤٨٨)، كان وصيه زكريا (راجع: نفس المصدر، ج ٣٦، ص ٣٣٦)، كان كاتب سليمان (راجع: نفس المصدر، ج ١٤، ص ١٠٠) ...

[٢٦٣]. ولا تقل ثم تقتضي المهلة، فليس ذلك بصحيح...

هذا رأي نحوي للمصنف خالف فيه ما هو المشهور من النحاة، قال ابو العباس محمد بن يزيد المبرد: «هذا باب حروف العطف... ومنها الفاء، وهي توجب ان الثاني بعد الأول و ان الأمر بينهما قريب... و ثم مثل الفاء، إلا أنها اشد تراخياً». راجع: «المقتضب»، ج ١، ص ١٠. و قال امام النحاة: «... و من ذلك مررت برجل ثم امرأة، فالمرور ههنا مروران و جعلت ثم الأول مبدؤاً به». راجع: «الكتاب»، ج ١، ص ٢١٨. و قال ابن هشام: «ثم... حرف عطف يقتضي ثلاثة أمور... و المهلة». راجع: «مغني اللبيب»، ج ١، ص ١١٧. و انظر ايضاً: «معاني حروف المعاني عند ابن هشام و الرماني»، ص ١٤٥. نعم، هذا هو رأي الفراء. راجع: «مغني اللبيب»، ج ١، ص ١١٨.

[٢٦٤]. كهز الرديني... ثم اضطرب

من قصيدة بائنة لحميد بن ثور، و تمام البيت:

كهز الرديني تحت العجا
ج جرى في الأنايب ثم اضطرب
و صدر القصيدة:

و قد اغتدى في بياض الصبا
ح و اعجاز ليل مؤلى الذنب
راجع: «ديوان» حميد بن ثور، ص ٤٢.

و للجواب عن وجه استشهاد المصنف راجع: «مغني اللبيب»، ج ١، ص ١١٩.

[٢٦٥]. قالوا: فما أولّته؟ قال: العلم.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٢٩.

[٢٦٦]. أصبت الفطرة أصاب الله بك أمتك.

راجع: «كنز العمال ٣١٨٤٦». والحديث ما وجدته في طرقنا.

[٢٦٧]. الناس نيامٌ فاذا ماتوا انتبهوا.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٥٧.

[٢٦٨]. إذا قدم له اللبن قال: «اللهم بارك لنا فيه و زدنا منه».

روى أحمد أنه (ص) قال: «... و من سقاه الله لبناً فليقل: اللهم بارك لنا فيه و زدنا منه».

راجع: «مسند» أحمد، ج ١، ص ٢٢٥. وانظر أيضاً: «تذكرة الموضوعات» ١٤٤؛ «شمائل

النبي»، ص ١٠٥؛ «بحار الانوار»، ج ٦٦، صص ٤٧٤، ١٠٠، ١٠١.

[٢٦٩]. إذا قدّم له غير اللبن قال: «اللهم بارك لنا فيه و اطعمنا خيراً منه».

راجع: «مسند» أحمد، ج ١، ص ٢٢٥؛ «تفسير» القرطبي، ج ١٠، ص ١٢٧. و قريبٌ

منه: «... و ارزقنا...». راجع: «سنن» ابن ماجة، ج ٢، ص ١١٠٣، الرقم ٣٣٢٢؛ «بحار

الأنوار»، ج ٦٦، ص ٩٩. و: «... أبدلنا...». راجع: «اتحاف السادة المستقين»، ج ٥،

ص ٢٢٦؛ «مسند» الحميدي، ج ١، ص ٢٢٦، الرقم ٤٨٢.

[٢٧٠]. العلماء ورثة الأنبياء.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٠.

[٢٧١]. علماء أُمّتي كانوا بني إسرائيل.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٢، ص ٢٢، ج ٢٤، ص ٣٠٧. وأجمعت العامة على كونه من الموضوعات. راجع: «السلسلة الضعيفة»، ٦٦٦. تذكرة الموضوعات»، ص ٢٠؛ «الاسرار المرفوعة»، ص ٢٤٧؛ «كشف الخفاء»، ج ٢، ص ٨٣؛ «الدرر المنتثرة»، ص ١١٣.

[٢٧٢]. من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٦٨، ص ٣٦٣، ج ٩٢، ص ١٧٢. وراجع أيضاً: «اتحاف السادة المتقين» ج ١، ص ٤٠٣، ج ٣، ص ٤٤٩؛ «الدر المنثور»، ج ١، ص ٣٧٢؛ «تفسير» القرطبي، ج ١٣، ص ٣٦٤؛ «حلية الأولياء»، ج ١٠، ص ١٥؛ «المغني عن حمل الأسفار»، ج ١، ص ٧١، ج ٣، ص ١٣.

[٢٧٣]. أفلا أكون عبداً شكوراً؟

راجع: «بحار الأنوار»، ج ١٠، ص ٤٠، ج ١٦، ص ٢٦٤، ٢٨٨، ج ٤٦، ص ٩١، ٧٩. وراجع أيضاً: «سنن» الترمذي، ج ٢، ص ٢٦٩، الرقم ٤١٢. «سنن» النسائي، ج ٣، ص ٢١٩؛ «سنن» ابن ماجه، ج ١، ص ٤٥٦، الرقم ١٤١٩. «مسند» احمد، ج ٤، ص ٢٥٥، ج ٦، ص ١١٥ الدر؛ «المنثور»، ج ٢ ص ١١١، ج ٦، ص ٧٠. وانظر: «مصباح الهداية»، ص ٢٣٣.

[٢٧٤]. قالوا: «لي سكرتان و للندمان واحدة...».

قال القشيري نقلاً عن عبدالله بن علي: «اجتمعت ليلةً مع الشبلي رحمه الله، فقال القوّال شيئاً، فصاح الشبلي و تواجد قاعداً، فقليل له: يا أبا بكر، مالك من بين الجماعة قاعداً؟ فقام و تواجد و قال:

لي سكرتان و للندمان ...».

راجع: «الرسالة القشيرية»، ص ٤٨٣. و فيها أيضاً: «و كان الاستاد ابو على الدقاق ينشد كثيراً: لي سكرتان...». راجع: «نفس المصدر، ص ٤٥٣.

[٢٧٥]. و لهذا مات رسول الله (ص) و ما نصّ بخلافةٍ عنه إلى أحدٍ و لا عيّنه.

اطلاق الخلافة في قوله: «و ما نصّ بخلافةٍ عنه إلى أحدٍ و لا عيّنه» يشمل خلافة الحكم أى رئاسة المسلمين في أمورهم الدينية و الدنياوية و الخلافة عنه (ص) في المعارف الالهية؛ و لعمر الحبيب أنّه ممّا السكوت في قبالة و غمض العين عنه أولى، إذ وضوح الشمس في رابعة النهار لا يحتاج إلى اقامة الدليل و البرهان، و لا يُنكره إلا الغافل الغير المطلع. و لا ريب أنّ الشيخ مع عظم قدره و علوّ مرتبته و كثرة ذكائه و علمه و فهمه ليست له مرتبة العصمة، و لو كان له المأمّم بمصادر تاريخ الاسلام الصحيحة لم يتفوّه بأمثال هذه القويّلات حتّى لا يتّهم بالغفلة و عدم الاطلاع. غفر الله لنا و لمعشر المسلمين!.

[٢٧٦]. بعثت بالحنيفية السمحة السهلة.

المروي من الحديث: «بعثت بالحنيفية السمحة السهلة» (كما في مصادرنا)، أو: «بعثت بالحنيفية السمحة» (كما في مصادر العامة). راجع: «بحار الأنوار»، ج ٦٧، ص ١٣٦، ج ٦٨، ص ٣١٩، ج ٦٩ ص ٤٢، ج ٧٢، ص ٢٤٣. و راجع أيضاً: «مسند» احمد، ج ٥، ص ٢٦٦؛ «تفسير» القرطبي، ج ١٩ ص ٣٩؛ «المغني عن حمل الاسفار»، ج ٤، ص ١٤٩؛ «الدر المنثور»، ج ١، ص ١٤٠؛ «كنز العمال» ٩٠٠، ٣٢٠٩٥؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٩، ص ١٨٤؛ «الدرر المنتثرة»، ص ٦١.

[٢٧٧]. إذا بويح لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما.

راجع: «السنن» الكبرى، ج ٨، ص ١٤٤؛ «مشكاة المصابيح» ٣٦٧٦؛ «مجمع الزوائد»،

ج ٥، ص ١٩٨؛ «لسان الميزان»، ج ٤، ص ١٣٢٩؛ «كنز العمال» ١٤٨٠٧؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٢، ص ٢٣٢. والحديث ما وجدته من طرقنا.

[٢٧٨]. فالمشيئة سلطانها عظيم، ولهذا جعلها أبوطالب عرش الذات. العبارة مبهمّة جدّاً، فلا أدري من هذا الرجل الذي ذكره في المتن وفي أيّ كتاب جعل المشيئة عرش الذات، والعبارة لا تساعدنا على رفع هذين الابهامين. ومن المحتمل بقرينة اطلاق اسمه أنّه هو الشيخ ابوطالب المكي مصنف «قوت القلوب»، ولكن ليست في هذا الكتاب عبارة توافق عبارتنا هذه.

[٢٧٩]. أعوذ بعفوك من عقابك وأعوذ برضاك من سخطك.... ما وجدت دعاءً له (ص) بهذه الصورة المروية في الشرح، وهناك دعاءً له (ص) كما يلي: «اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك». راجع: «سنن» ابن ماجه، كتاب الدعاء، ج ٢، ص ١٢٦٢، رقم ٣٨٤١؛ «سنن» النسائي، ج ٣، ص ٢٤٩. «سنن» الترمذي، ج ٥، ص ٥٢٤، رقم ٣٥٦٦. «مسند» احمد، ج ١، ص ٩٦. ج ٦، ص ٢٠١؛ «التاريخ الكبير»، ج ٨، ص ١٩٥؛ «المغني عن حمل الأسفار»، ج ١، ص ٣٣٠؛ «ميزان الاعتدال»، ٩٢٣٥؛ «صحيح» ابن خزيمة، ج ١، ص ٣٢٩، رقم ٦٥٥. وما وجدتها في الكتب الاربعة ولا في «بحار الأنوار» ولا في غيرها من مصادرنا.

[٢٨٠]. «بكمالها» أي بمجموعها ظاهراً وباطناً كما ذكر في الفصّ الأوّل.

راجع: نصّ الكتاب ١١٠/٣.

[٢٨١]. كما فعل النبيّ بالمؤلفة قلوبهم.

إشارة إلى ما فعل (ص) ببعض معاصريه تأليفاً لقلوبهم إلى الاسلام، وفيهم يقول (ص):

«إِنِّي لَأُعْطِي رَجُلًا حَدِيثَ عَهْدٍ بِكَفَرٍ أَتَأَلَّفُهُمْ». راجع: «السنن» الكبرى، ج ٧، ص ١٨؛ «كنز العمال» ١٠٩٧٥. و: «إِنِّي لَأُعْطِي قَوْمًا أَتَأَلَّفُهُمْ ...». راجع: «مجمع الزوائد»، ج ٩، ص ٣٨١. وانظر أيضاً: «مسند» احمد، ج ٣، ص ١٦٦؛ «تاريخ الطبري»، ج ٣، ص ٨٦.

[٢٨٢]. ... ان ابنك سليمان بينيه.

ما وجدت ذكراً لهذه الحكاية والمخاطبة في مصادر التاريخ والآثار. نعم، روى ان الله اوحى إلى داود على نبيّنا وآله و عليه سلام الله حين كان بينى المسجد: «انّ تمام بنائه يكون على يد ابنه سليمان». راجع: «بهار الأنوار»، ج ١٤، ص ٧٧.

[٢٨٣]. إن قتله كان مثله.

ورد قوله (ص): «إن قتله كان مثله»، أو «ان قتله فهو مثله»، أو «اذهب فاقتله فانك مثله»، أو «اما انه ان قتله كان مثله» في الأمر بالعفو عن رجلٍ أخذ في قتل رجل آخر وهو مقبوضٌ بنسعة، راجع: «سنن» النسائي، ج ٨، صص ١٦، ١٧؛ «سنن» ابن ماجه، ج ٢، ص ٨٩٧، الرقم ٢٦٩١؛ «سنن» ابى داود، ج ٤، ص ١٧٠، الرقم ٤٥٠١. واما ما حكاه الشارح من كشف النسعة عند القائل فلم أعر عليه.

[٢٨٤]. إذ لا يثبت القصاص شرعاً بمجرد حصول النسعة في يد آخرٍ.

الظاهر انّ الشارح افسد المعنى بتفسيره هذا، إذ المترآى من المتن اثبات عدم مطلوبة القصاص عند الشارع مع ثبوته شرعاً، وهذا هو المفهوم من تلك الأمثلة المتكررة و من متن الحديث، راجع: «التعليقة السالفة، فتأمل. والعلم عند الله!.

[٢٨٥]. و النسعة جبلٌ عريض كالحزام، وقد يكون من السير أو القدّ.

قال ابن منظور: «النّسع: سيرٌ يضفر على هيئة اعنة النعال تُشدّ به الرحال ... و القطعة منه

نسعة. وقيل: النسعة التي تنسج عريضاً للتصدير». راجع: «لسان العرب»، ج ٨، ص ٣٥٢.

[٢٨٦]. ألا أنبئكم بما هو خير لكم وأفضل من أن تلقوا عدوكم....

ما وجدته. وقريب منه ما رواه الحاكم: «ألا أنبئكم بخير أعمالكم وأزكاها عند مليكم وأرفعها في درجاتكم وخير لكم من إعطاء الذهب والورق وأن تلقوا عدوكم فتضربوا أعناقهم ويضربوا أعناقكم؟ قالوا: وما ذاك يا رسول الله؟ قال: ذكر الله عز وجل». راجع: «المستدرک على الصحيحين»، ج ١، ص ٤٩٦. و راجع أيضاً: «سنن» الترمذي، ج ٥، ص ٤٢٨، الرقم ٣٣٧٧؛ «مسند» أحمد، ج ٥، ص ١٩٥؛ «سنن» ابن ماجه، ج ٢، ص ١٢٤٥، الرقم ٣٧٩٠. كنز العمال» ١٧٦٧؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٥، ص ٧.

[٢٨٧]. لو خشع قلبه لخشعت جوارحه.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٨٤، ص ٢٢٨، ٢٦١، ٢٦٦، ج ٨٨، ص ١٩. وفي مصادر اخواننا أهل السنة والجماعة: «لو خشع قلب هذا خشعت جوارحه»، أو: «... لخشعت...، قلبك لخشعت جوارحك»، أو: «لو خشع هذا خشعت جوارحه». راجع: «الدر المنثور»، ج ٥، ص ٤. «السنن الكبرى»، ج ٢، ص ٢٨٩؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٣، ص ٢٣؛ «كنز العمال» ٥٨٩١؛ «تفسير» القرطبي، ج ١٢، ص ١٠٣؛ «جامع مسانيد أبي حنيفة»، ج ٢، ص ١٥٥؛ «فتح الباري»، ج ٢، ص ٢٢٥.

[٢٨٨]. أرواح الشهداء في قناديل معلقة تحت العرش.
راجع: التعليقة الآتية.

[٢٨٩]. أرواح الشهداء في حواصل طيور خضر.

هذا الحديث و أخته التي أتى بها الشارح فيما سلف (راجع: «ما مضى آنفاً في التعليق ٢٧٢) ما وجدتهما في مصادر الفريقين، وهناك في مصادر اخواننا أهل السنة والجماعة ما يشبههما؛ انظر:

- الف: «أرواح الشهداء في طائرٍ خضرٍ». راجع: «مسند» احمد، ج ٦، ص ٣٨٦.
- ب: «أرواح الشهداء في طيرٍ خضرٍ». راجع: «المعجم» الكبير، ج ١٩، ص ٦٦.
- ج: «أرواح المؤمنين في اجواف طيرٍ معلقٍ تحت العرش». راجع: «كنز العمال» ٤٢٦٨٨؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٩، ص ٢٣٥، ج ١٠، ص ٣٨٦.
- د: «أرواح المؤمنين في طيرٍ معلقٍ...». راجع: «المعجم الكبير»، ج ١٩، ص ٦٤.
- ق: «أرواحهم في جوف طير خضر...». راجع: «مشكاة المصابيح» ٣٨٠٤؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٥ ص ٢٤؛ «البداية والنهاية»، ج ٤، ص ٥٤.
- هـ: «أرواحهم كطيرٍ خضرٍ لها قناديل معلقة...». راجع: «السنن الكبرى»، ج ٩، ص ١٦٣.
- و انظر: «بحار الانوار»، ج ٦١، ص ٦٤. و الروايتان وردتا في بعضٍ من مصادرنا كمعتقدٍ من معتقدات العامة، ثم أخذ ائمتنا سلام الله عليهم أجمعين يردّونه. راجع: «الكافي»، ج ١، ص ٦٧، ج ٣، صص ٢٤٤، ٢٤٥.

[٢٩٠]. أول ما خلق الله درّةً بيضاء، فنظر إليها بعين الجلال فذابت حياءً.

ما وجدته في آيةٍ من مصادرنا و لامصادر اخواننا أهل السنة والجماعة. نعم، قال العلامة المجلسي: «... اشارةً إلى ما ورد في بعض الكتب السماوية: انّ الله تعالى خلق أولاً درّةً بيضاء...». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٦٠، ص ١٨٠.

[٢٩١]. لودلّيتم بجبلٍ لهبط على الله.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٧٠.

[٢٩٢]. سَمِيَ الشَّيْطَانُ شَيْطَانًا ... مِنْ شَطْنِ شَطُونًا إِذَا بَعْدَ. وَقِيلَ «مَنْ شَاطَ إِذَا نَفَرَ»، فَهُوَ فِعَالٌ أَوْ فَعْلَانٌ.

قال ابن منظور: «و الشَّيْطَانُ فَعِيلٌ مِنْ شَطْنٍ إِذَا بَعْدَ... وَقِيلَ: الشَّيْطَانُ فَعْلَانٌ مِنْ شَاطَ يَشِيطُ...». راجع: «لسان العرب»، ج ١٣، ص ٢٣٨، القائمة ١. وعن الخليل: «الشَّيْطَانُ: فَعِيلٌ مِنْ شَطْنٍ، أَي: بَعْدَ». راجع: «ترتيب كتاب العين»، ج ٢، ص ٩١٧، القائمة ١.

[٢٩٣]. لَأَنَّ الْبَصَرَ يَتَّصِلُ بِهِ عَلَى مَذْهَبِ خُرُوجِ الشَّعَاعِ.

هذا مذهب الرياضيين في مبحث رؤية الاجسام. راجع: «الحكمة المتعالية»، ج ٩، ص ١٩١؛ «شرح حكمة الاشراق»، ص ٢٦٨. وانظر ايضاً: «الشفاء»، الطبيعيات، الفن السادس، المقالة الثالثة، الفصل الخامس في اختلاف المذاهب في الروية...، ج ٢ (القسم الثاني)، ص ١٠٢.

[٢٩٤]. أَوْ يَتَّصِلُ الْمَشْهُودُ بِالْبَصَرِ عَلَى مَذْهَبِ الْإِنْطِبَاعِ.

هذا مذهب الطبيعيين في مبحث رؤية الاجسام. راجع: «الحكمة المتعالية»، ج ٩، ص ١٩١. وعن قطب الدين الشيرازي: «أَنَّهُ قَوْلُ أَرِسْطَاطَالِيسَ وَمَنْ تَبِعَهُ مِنَ الْمُتَقَدِّمِينَ وَ الْمُتَأَخِّرِينَ». راجع: «شرح حكمة الاشراق»، ص ٢٦٨. وانظر ايضاً: «الشفاء»، الطبيعيات، الفن السادس، المقالة الثالثة، الفصل الخامس في اختلاف المذاهب في الروية...، ج ٢ (القسم الثاني)، ص ١٠٢.

[٢٩٥]. الْمُتَقَدِّمِينَ مِنَ الْمَشْرِقِيِّينَ مِنْ أَهْلِ التَّصَوُّفِ الْقَائِلِينَ بِأَنَّ الصَّبْرَ هُوَ حَبْسُ النَّفْسِ عَنِ الشَّكْوَى مُطْلَقًا.

تكلّمنا في تقديمنا المبسوط على هذه المجموعة عن أنّه يمكن تقسيم التّصوّف إلى مدرستين، مدرسة الخراسان و التي تنتهى إلى بغداد، و مدرسة أندلس و مصر و التي تنتهى إلى قونية.

و تكلمنا عن أنّ شارحنا الكاشاني هو بمثابة مجمع جمع في نفسه هاتين المدرستين العظيمتين.
و اشارته هذه إلى اعظم من المدرسة الأولى ، كرويم حيث يقول: «الصبر ترك الشكوى»،
و آخر القائل: «الصبر هو الفناء في البلوى بلا ظهور شكوى». راجع: «الرسالة القشيرية»،
صص ٢٨٧، ٢٨٨.

[٢٩٦]. انما جوعني لأبكي .

قال الشيخ: «قال بعضهم و قد بكى حين أخذه الجوع: انما جوعني لأبكي». راجع:
«الفتوحات المكيّة»، ج ٢، ص ٢٠٨. و قال القشيري: «دخل بعضهم على بعض الشيوخ،
فرآه يبكي: فقال له: مالك تبكي؟ فقال: اني جائع. فقال: و مثلك يبكي من الجوع؟ فقال:
اسكت، أما علمت أنّ مراده من جوعى أن أبكى؟!». راجع: «الرسالة القشيرية»،
ص ٢٣٤. و قال معاصرنا الساعي الشيخ محمود محمود الغراب: «هذه الكلمة لابي يزيد
البسطامي». راجع: «شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ»، ص ٣٠٨.

[٢٩٧]. الولد سرّ أبيه .

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٤٩.

[٢٩٨]. اللهم انّ الخير كلّه بيدك و الشرّ ليس إليك .

ما وجدت الحديث طبقاً لما رواه الشارح في مصادر الفريقين. فهو على ما رواه النسائي و
الترمذي: ... الخير كلّه في يديك و الشرّ ليس إليك». راجع: «سنن» النسائي، ج ٢،
ص ١٣٠؛ «سنن» الترمذي، ج ٥، ص ٤٥٣، رقم ٣٤٢٢. و على ما رواه أبو عوانة: «... و
الخير كلّه في يديك أنابك و إليك». راجع: «مسند» أبي عوانة، ج ٢، ص ١٠١. و راجع
أيضاً: «بحار الأنوار»، ج ٦٧، ص ١١٣، ج ٦٨، ص ١٥، ج ٨٤، ص ٣٦٦، ج ٨٥،
ص ٢٧٠.

[٢٩٩]. في «الفتوحات...».

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٣٢.

[٣٠٠]. ذكرنا... انّ الأثر لا يكون إلّا للمعدوم لا للموجود و ان كان للموجود فبحكم المعدوم. اشارةً إلى قوله: «... و هذا من اعجب الأمور تأثير المعدوم...». راجع: «الفتوحات المكيّة»، الباب السبعون و ثلثمائة في معرفة منزل المزيد و سرّ و سرّين من اسرار الوجود و التبدّل و هو من الحضرة المحمّدية، ج ٣، ص ٤٠٨ (طبعة بولاق).

[٣٠١]. الاشاعرة.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٢٠٧.

[٣٠٢]. المعتزله.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٢٠٢.

[٣٠٣]. ابوالقاسم بن قسيّ.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٨٩.

[٣٠٤]. ... نعته بجميع الأسماء.

قلنا انّ هذا الكتاب لم يوجد و لم يطبع بعدّ، فلا طريق لنا إلى ارجاعه إلى موضعه.

[٣٠٥]. اعمل ما شئت فقد غفرت لك.

ما وجدت الحديث على ما رواه المصنّف، و هو أورده في «الفتوحات المكيّة»، ج ٢،

ص ١٤٢. و قريبٌ منه: «... اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم». راجع: «فتح الباري»، ج ٨، ص ٤٨٠. و أيضاً: «... اعمل ما شئت فاني سأغفرلك». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٧٤، ص ٨٠.

[٣٠٦]. بعلبك و بعل اسم صنم و بك هو سلطان تلك القرية.

قال ياقوت: «بعلبك مدينةٌ قديمةٌ فيها ابنىةٌ عجيبةٌ ... بينها و بين دمشق ثلاثة ايام ... و هو اسمٌ مركَّبٌ من بعل اسم صنم و بك ... هو اسم رجلٍ». راجع: «معجم البلدان»، ج ١، ص ٤٥٣، القائمة ٢. و اما اسم بعل كاسم صنم فلم يرد في «كتاب الأصنام»، فذكره محقق هذا الكتاب في تكملة. راجع: «كتاب الأصنام»، ص ١٠٨، القائمة ١. و انظر أيضاً: «مروج الذهب»، اخبار بيت بعل، ج ٢، ص ٢٤٩.

[٣٠٧]. حتّى بقى ستة عشر سنة لم ينم و لم يأكل و لم يشرب.

لم اعثر عليه فيما فحصت من مصادر التاريخ و الحديث، راجع كنموذج: «بحار الأنوار»، كتاب النبوة، الباب ١٦ قصة الياس ...، ج ١٣، ص ٣٩٢/٤٠٣؛ «تاريخ الأمم و الملوك»، تاريخ الياس ...، ج ١، ص ٤٦٦/٤٦١. و حكاية فرس الذي كان من النار و وثب عليه فقطع عنه لذّة المطعم و المشرب حتى طار في الملائكة توجد في هذا الكتاب. راجع: نفس المصدر و المجلّد، ص ٤٦٣.

[٣٠٨]. كما ينزل عيسى (ع) على ما اخبرنا نبيّنا (ص).

تظافرت الاخبار في نزول عيسى بن مريم حتّى عقد العلامة المجلسي باباً في بيان «... نزوله من السماء...». راجع: «بحار الأنوار»، كتاب النبوة أخبار عيسى، باب ٢٤، ج ١٤، ص ٣٤٥. و انظر ايضاً: نفس المصدر، ج ٢٤، ص ١٤٤، ج ٣٦، ص ١٨٧. و راجع: «مسند» احمد، ج ٢، صص ٢٧٢، ٣٣٦.

[٣٠٩]. على ما ذكر في فصّ صالح.

راجع: نصّ الكتاب ٢٨٨/٨.

[٣١٠]. وهو المشهور.

بل هو المجمع عليه، وما وجدت في تفاسير العامة والخاصّة من خالف هذا القول.

[٣١١]. هذه يد الله وأشار إلى يمينه المباركة.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٠٠.

[٣١٢]. كلّم الناس على قدر عقولهم.

من المشهورات، و قريبٌ منه: «نحن معاشر الأنبياء أمرنا ان نكلّم الناس على قدر عقولهم». راجع: «اتحاف السادة المتقين»، ج ٢، ص ٦٥.

[٣١٣]. إنّ الله يحبّ الشجاعة و لو على قتل حيّة.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٦٤، صص ٢٦٩، ٢٨٢. والحديث ما وجدته من طرق العامة.

[٣١٤]. الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٢٢.

[٣١٥]. كقوله: «ألا أيّ هذا الزاجري...».

لم أعثر على قائله.

[٣١٦]. نعم لبوس الحرب هذا

«... أنه دخل على داود وهو يسرد الدرع وقد لَبَّيْن الله له الحديد كالطين، فاراد أن يسأله فأدركته الحكمة فسكت، فلما أتمَّها لبسها و قال: نعم لبوس الحرب أنت !. فقال: الصمت حكمةٌ و قليلٌ فاعله، فقال له داود (ع): بحق ما سميت حكيماً». راجع: «بهار الأنوار»، ج ١٣، ص ٤٢٥. وانظر أيضاً: «مجمع البيان»، ج ٨، ص ٣١٧.

[٣١٧]. كان الله و لم يكن معه شيء .

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٨٥.

[٣١٨]. كنت سمعه و بصره

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٩٧.

[٣١٩]. ... فاجعلوا اموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء .

لم اعثر عليه، لا في مصادرنا و لا في مصادر اخواننا أهل السنة و الجماعة.

[٣٢٠]. رسالة المحبة .

قد عقدنا في مقدّمنا المبسوطة على هذه المجموعة - والتي أسميناها «كاشاني نامه» - فصلاً كافلاً لمؤلفات الشارح، و بحثنا فيه عن آثاره التي وصلت إلينا أو رأينا ذكرها منها في المراجع. و من المؤسف عليه أنه فاتنا ذكر هذا الكتاب هناك، و من الممكن جداً أن تكون رسالة المحبة نفس كتاب «التشريقات»، إذ فيه بحثٌ جامعٌ حول المحبة. و «التشريقات» صحّحناه و طبعناه في مجلّد الرسائل من مجموعة تراث العارف الكاشاني، فراجع.

[٣٢١]. لودلّي احدكم حبله لهبط على الله .

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٧٠.

[٣٢٢]. العراقي.

هو الشيخ فخر الدين ابراهيم العراقي. ولد سنة ٦١٠ هـ. ق. بكمجان و توفي سنة ٦٨٨ هـ. ق بدمشق و دفن في جانب من الجبل الذي دفن الشيخ الأكبر في جانبه الآخر. تتلمذ في الطريقة لدى الشيخ بهاء الدين زكريا المولتاني ثم خطب بنته. و حضر أيضاً مجلس الشيخ صدر الدين القونوي و تتلمذ عليه. من آثاره: ديوانه. اللمعات. راجع: «ريحانة الأدب»، ج ٤، ص ١١٧؛ «فرائد غياثي»، ج ١، ص ١٠؛ «معجم المؤلفين»، ج ١، ص ٣٨؛ «نفحات الانس»، ص ٦٠١.

[٣٢٣]. اطلق بعض المتأخرين كالعراقي اسم العشق على الحق تعالى.

اشارة إلى مبنى الشيخ العراقي في تأليفه المنيف «لمعات» الذي هو في غاية اللطافة والحسن. و الشيخ يقول في مقدمة الكتاب: «بدان كه در اثنای هر لمعه ای ازين لمعات، ايمائی کرده می آید بحقیقتی منزّه از تعین، خواه حبّش نام نه خواه عشق». راجع: «لمعات»، ص ٤٧.

[٣٢٤]. ... كما مرّ في أوّل الكلام في قوله «فاقتضى».

راجع: نصّ الكتاب ٩٣/٤.

[٣٢٥]. لا تسبّوا الدهر فانّ الدهر هو الله.

ما وجدته، و قريب منه: «لا تسبّوا الدهر فانّ الله هو الدهر». راجع: «السنن الكبرى»، ج ٣، ص ٣٦٥؛ «التاريخ الكبير»، ج ٣، ص ٣٨٠. أيضاً: «لا تسبّوا الدهر فانّ الله هو الله». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٦٠، ص ٩. و أيضاً: «لا تسبّوا الدهر فان الله قال أنا الدهر». راجع: «فتح الباري»، ج ١٠، ص ٥٦٥؛ «السلسلة الصحيحة» ٧١٥.

[٣٢٦]. كمن تحوّل إلى القبلة في اثناء الصلاة عند تحوّل الرسول (ص).

إشارةً إلى ما وقع عند تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة بعد سبعة أشهر أو بعد سنة و نصف أو بعد تسعة أشهر أو عشرة أشهر - على خلافٍ في ذلك - من نزوله (ص) بالمدينة. و كان (ص) يومئذٍ يصلّي في مسجد بني سالم الذي جمّع فيه أوّل جمعةٍ كانت بالمدينة. و وقع نصفها إلى بيت المقدس و نصفها الآخر إلى الكعبة. راجع: «مجمع البيان»، ج ١، ص ٢٢٣؛ «سيرة ابن هشام»، ج ٢، ص ١٧٦؛ «تاريخ يعقوبي»، ج ٢، ص ٣١؛ «بحار الأنوار»، ج ١٩، ص ١١٣.

[٣٢٧]. و كتب له التوراة بيده تعالى كما ورد في الحديث.

إشارةً إلى قوله (ص): «خلق الله ثلاثة أشياء بيده... و كتب التوراة بيده». راجع: «الدر المنثور»، ج ٥، ص ٣٢١.

[٣٢٨]. في حديث عرض الامم عليه أنّه لم ير أمةً نبيٍّ من الانبياء أكثر من أمة موسى (ع).

روى ابو عوانة عن ابن عباس عن النبيّ (ص) أنّه قال: «عرضت على الامم فرأيت النبيّ معه الرهط و النبيّ معه الرجل و النبيّ معه الرجلان و النبيّ ليس معه أحد، و رفع لي سوادّ عظيم، فقلت: هذا نبيٌّ؟ فقل لي: هذا موسى بن عمران و قومه...». راجع: «مسند أبي عوانة»، ج ١، ص ٨٥. و فيما رواه احمد من حديث العرض: «... حتّى مرّ عليّ موسى معه كبكبةً من بني اسرائيل، فأعجبوني!، فقلت: من هؤلاء؟ فقل لي: هذا أخوك موسى معه بنو اسرائيل...». راجع: «مسند» احمد، ج ١، ص ٤٠١. و راجع أيضاً: «مجمع الزوائد»، ج ١٠، ص ٤٠٥؛ «مشكاة المصابيح»، ٥٢٩٦؛ «فتح الباري»، ج ١، صص ١٥٥، ٢١١.

[٣٢٩]. أوّل ما خلق الله العقل.

راجع: «عوالي اللئالي»، ج ٤، ص ٩٩، الرقم ١٤١؛ «تحف العقول»، ص ٣٨٣؛ «المحجة البيضاء»، ج ٥، ص ٧؛ «من لا يحضره الفقيه»، ج ٤، ص ٣٦٩، الرقم ٥٧٦٢؛ «بحار الأنوار»، ج ١، ص ١٠٢؛ و أضاف المحقق المجلسي بعده: «ولكن خبر «أول ما خلق الله العقل» ما وجدته في الأخبار المعتبرة»؛ ج ١، ص ١٠٥، و اضاف: «إن صحت اسانيده». ونظيره في ج ٧٥، ص ٣٠٩. وراجع أيضاً: «اتحاف السادة المتقين»، ج ١، ص ٤٥٣.

[٣٣٠]. أول ما خلق الله نوري.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ١٥، ص ٢٤، ج ٢٥، ص ٢٢، ج ٥٧، ص ١٧٠.

[٣٣١]. أول ما خلق الله القلم.

راجع: «تفسير» القمي، ص ٥٣٦؛ «بحار الأنوار»، ج ٥٧، صص ٣١٣، ٣٦٢، ٣٦٦. و راجع أيضاً: «مفاتيح الغيب»، ج ٨، ص ٥٢٧؛ «الدر المنثور»، ج ٦، ص ٣٧؛ «تفسير» ابن كثير، ج ٤٤٨، ٥؛ «المغني عن حمل الأسفار»، ج ١، ص ٨٣؛ «حلية الأولياء»، ج ٧، ص ٣١٨؛ «مسند» الربيع، ج ٣، ص ١٠؛ «المستدرک على الصحيحين»، ج ٢، ص ٤٥٢؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ١، صص ٤٥٣، ٤٥٧، ج ٧، ص ٢٠٩؛ «الآلي المصنوعة»، ج ١، ص ٦٧؛ «كشف الخفاء»، ج ١، ص ٢٧٥؛ «تذكرة الموضوعات»، ٢٨.

[٣٣٢]. وفي رواية: روعي.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٤٧، ص ٣٥٧، ج ٦١، صص ١٣٢، ١٤٦، ج ٥٧، ص ٣٠٩. و راجع أيضاً: «كشف الخفاء»، ج ١، ص ٢٦٥.

[٣٣٣]. كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين.

راجع: «مناقب آل أبي طالب»، ج ١، ص ١٤٨؛ «بحار الأنوار»، ج ١٦، ص ٤٠٢، ج ١٨،

ص ٢٧٨، ج ٦٨، ص، ج ١٠١، ص ١٥٥. و راجع أيضاً: «الدرر المنتثرة»، ص ١٢٦؛ «تنزيه الشريعة»، ج ٢، ص ٣٤١؛ «تذكرة الموضوعات»، ص ٨٦؛ «كشف الخفاء»، ج ٢، ص ١٩١؛ «الأسرار المرفوعة»، ٢٧١، ٢٧٢.

[٣٣٤]. ... فقد شهدنا و لقد شهدنا في عسكرنا هذا قومٌ....
راجع: «نهج البلاغة»، الخطبة ١٢، ص ٥٥.

[٣٣٥]. أنه حديث عهدٍ برَّبِّه.
أخرج ابو نعيم عن انس أنه قال: «أصابنا ونحن مع رسول الله (ص) مطرٌ، فخرج رسول الله (ص) فحسر ثوبه حتى أصابه المطر، فقيل له: لم صنعت هذا؟ قال: أنه حديث عهدٍ برَّبِّه». راجع: «حلية الأولياء»، ج ٦، ص ٢٩٢. و انظر أيضاً: «مسند» احمد، ج ٣، ص ٢٦٧؛ «المستدرك على الصحيحين»، ج ٤، ص ٢٨٥. والحديث ما وجدته من مصادرنا.

[٣٣٦]. ان الله خلق آدم على صورته.
راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٩.

[٣٣٧]. ... و في بعض النسخ البرنامج، و لعلّه تصحيفٌ وقع من بعض الناظرين في الكتاب. و هذا التصحيف من مستمسكات معاصرنا الساعي الشيخ محمود محمود الغراب فيما يذهب إليه من وقوع التصحيف جملةً و تفصيلاً في «الفصوص»، حتى أنه يقول بأنّ الموجود من الكتاب الآن ليس هو ما كتبه الشيخ الأكبر، بل هو نسخة مشوّشةٌ مدسوسةٌ في غاية التشويش و الدسّ. و لا مجال لنا الآن لتكلم عن هذا القول، ولكن يرفع هذا الاشكال من هذه الناحية بما أتى به الشارح. و لتفصيل المقال راجع: «شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الاكبر»، ص ٣٨٦، التعليقة ٨.

[٣٣٨]. الاسلام يجب ما قبله.

قولٌ منقول عنه (ص)، و يوجد في صورة «ما كان قبله» في بعض المصادر. راجع: «بحار الأنوار»، ج ٦، ص ٢٣، ج ٢١، ص ١١٥، ج ١٠٤، ص ٣٧١. و راجع أيضاً: «مسند» احمد، ج ١٩٩٤، ٢٠٤؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٩، ص ٦٠٩؛ «تفسير» ابن كثير، ج ٣، ص ٥٩٦؛ «كنز العمال» ٣٧٠٢٤.

[٣٣٩]. «تأويلات القرآن».

هذا الكتاب من أنفس تراث العارف الكاشاني، و قد تكلمنا عنه مستوفياً في «كاشاني نامه» فرع آثار و مصنفات الكاشاني. و هذا الكتاب قد صحّناه في مجموعتنا هذه و سيطبع ان شاء الله تعالى.

[٣٤٠]. اما ايمان فرعون و كونه منتفعاً به مقبولاً ممّا أنكره بعضهم على الشيخ.

منهم الشيخ برهان الدين البقاعي و علي بن محمد القاري الهروي الذي ألف رسالةً وسمّاه «فرّ العون من مدّعي ايمان فرعون». و انظر: «الجانب الغربي»، ص ٤٣.

[٣٤١]. في المثل عينٌ لا ترى قلبٌ لا يفجع.

ما وجدته في «مجمع الامثال» و لا في «جمهرة الامثال» و لا في غيرهما ممّا عندي من مصادر المثل العرب.

[٣٤٢]. و قد يتحقّق ذلك ممّا ذكرنا في الهوى.

راجع: نصّ الكتاب ٤٩٢/٧.

[٣٤٣]. كنت كنزاً مخفياً.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٢١.

[٣٤٤]. انِّي لأعطي الرجل - وغيره أحبَّ إليّ منه! - مخافة ان يكتبه الله في النار.

الحديث بلفظه حرفياً يوجد في «صحيح» مسلم، كتاب الايمان، الباب ٦٨، الرقم ٢٣٦. و
انظر: «شرح صحيح مسلم»، ج ١، ص ٥٣٩. و باختلاف يسير في نفس المأخذ، ص ٥٤٠
، الرقم ٢٣٧. و انظر أيضاً: «تفسير ابن كثير»، ج ٤، ص ١٠٧؛ «مشكاة المصابيح»
٤٠٣٠.

[٣٤٥]. ما من آية إلا و لها ظهرٌ و بطنٌ و لكلّ....

ما وجدته بهذه الصورة المروية في الكتاب، و المحفوظ منه: إنّ للقرآن ظهراً و بطناً. راجع:
«اتحاف السادة المتقين»، ج ٢، ص ٦٥، المغنى عن حمل الاسفار، ج ١، ص ٩٩. و قريبٌ
منه: انّ للقرآن ظهراً و بطناً و حدّاً و مطلعاً. راجع: «اتحاف السادة المتقين»، ج ٤،
ص ٥٢٧.

[٣٤٦]. ليت أخي موسى سكت حتى يقصّ الله علينا من انبائهما.

ما وجدته في مصادر الفريقين، و ما أدري من أيّ كتابٍ أو أيّ طريق رواه الشارح. و قريبٌ
منه ما في بعض مصادر العامّة:

الف: «رحمة الله علينا و على موسى... لو كان صبر لقصّ علينا من خبره...». راجع: «الدرّ
المنثور»، ج ٤، ص ٢٣٧. «مسند» احمد، ج ٥، ص ١١٨.

ب: «يرحم الله موسى لوددت أنّه كان صبر حتى يقصّ علينا من أخبارهما». راجع:
«صحيح» مسلم، كتاب الفضائل، الباب ٤٦، الرقم ١٧٠.

ج: و في جملة حديثٍ طويل: «... يرحم الله موسى لوددنا أنّه كان صبر حتى يقصّ علينا من

اخبارهما». راجع: «سنن» الترمذي، ج ٥، ص ٢٩٢، الرقم ٣١٤٩.

[٣٤٧]. ... فلم يصبر على ثلاث مسائل منها.

ما وجدته في مصنّفات القوم، و الظاهر ان الشارح اخذ الحكاية عن أشياخه مشافهةً.

[٣٤٨]. أنا على علمٍ علّمنيّه الله لا تعلمه أنت

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٤٠.

[٣٤٩]. شرّ الناس من قامت القيامة عليه و هو حيّ.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٥٥.

[٣٥٠]. تأويلات القرآن.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٣٣٩.

[٣٥١]. الحبل: التلّ الصغير.

راجع: «لسان العرب»، ج ١١، ص ١٣٤، القائمة ٢: «ترتيب كتاب العين»، ج ١،

ص ٣٤١، القائمة ٢.

[٣٥٢]. الربّ يجيء في اللغة بمعنى المالك و السيد و المربي.

قال ابن منظور: «... الربّ يطلق في اللغة على المالك، و السيّد... و المربيّ...». راجع: «لسان

العرب»، ج ١، ص ٣٩٩، القائمة ١.

[٣٥٣]. و لذلك قال مع قدم كلامه.

مسئلة قدم كلام الله تعالى و حدوثه - بعد اجماع الكلّ على كونه تعالى متكّلاً - من المباحث الخلافية التي أثرت الفتنة بين المسلمين، فتشتت جمعهم و تشعبت شملهم، و ما مال إليه الماتن هو قول الأشاعرة. راجع: «الأربعين في أصول الدين»، ج ١، ص ٢٥١. و انظر ايضاً: «الفصل»، ج ٣، ص ١١؛ «انوار الملكوت في شرح الياقوت»، ص ١٦٥؛ «شوارق الالهام»، ج ٢، ص ٢٩٨.

[و انظر ايضاً بشأن هذه المسئلة - تاريخياً - : «تاريخ الأمم و الملوك»، أخبار سنة ٢١٨ هـ ق، ج ٨، ص ٦٣١. بارشادٍ من الاستاذ الخرّ مشاهي].

[٣٥٤]. يحشر على ما عليه مات .

ما وجدته بليغ الفحص لا في مصادرنا و لا في مصادر اخواننا أهل السنة و الجماعة، و ما أدري من أيّ طريقٍ رواه الماتن ؟!

[٣٥٥]. أبيّ.

هو أبيّ بن كعب بن قيس بن عبيد بن زيد بن معاوية بن عمرو بن مالك بن النجار الخزرجي، كان يلقّب بأبي المنذر و أبي الطفيل. من احبار اليهود و من القليلين الذين كانوا يكتبون و يقرأون في الجاهلية. شهد بدرأً و أحداً و جميع المشاهد. عن الواقدي: «و هو أوّل من كتب للنبيّ (ص) و أوّل من كتب في آخر الكتاب: و كتب فلان بن فلان». من كتّاب النبيّ و له مصحفٌ عدم بأمرٍ من ثالث الثلاثة. له خبرةٌ بالقراءة حتّى وصفه ابن حجر بأنّه هو سيّد القراء. مات سنة ١٩ أو ٢٠ أو ٢٢ هـ. ق. راجع: «الاصابة»، ج ١، ص ١٩؛ «الاعلام، ج ١، ص ٨٢؛ «حلية الأولياء»، ج ١، ص ٢٥٠؛ «الطبقات الكبرى»، القسم الثاني من، ج ٣، ص ٥٩.

[٣٥٦]. قولهم في حرف أبيّ كذا.

قال القرطبي: «و في حرف أبي: فما كان الذين ...». راجع: «تفسير» القرطبي، ج ٢٠، ص ١٤٢. وهذا الأسلوب قل أن يوجد في آثارهم، فكثير من قراءاته يذكر في مصنفات المفسرين بين حينٍ و حينٍ في أسلوب غير هذا. فانظر كنموذج: نفس المصدر، ج ١، ص ٤٥٢، ج ٢، صص ١٣، ٢٦؛ «الكشاف»، ج ١، ص ٧٩؛ «التفسير الكبير»، ج ١، صص ٤٠٥، ٤١٤؛ «اعراب القرآن» (للنحاس)، ج ١، صص ١٨٨، ١٩١؛ «معاني القرآن» (للفراء)، ج ١، ص ٤٩.

[٣٥٧]. اني اولى الناس بعيسى بن مريم، فانه ليس بيني وبينه نبي.

أخرج السيوطي عن ابي هريرة عن النبي: «... اني اولى الناس بعيسى بن مريم، لانه لم يكن بيني وبينه نبي ...». راجع: «الدر المنثور»، ج ٢، ص ٢٤٢. وانظر أيضاً: «تفسير» ابن كثير، ج ٢، ص ٤٠٨؛ «تفسير» الطبري، ج ٦، ص ١٦. والحديث ما وجدته في طرقنا.

[٣٥٨]. وكان من قصّة خالد بن سنان ... وأضاعوه.

المضبوط من قصّته (ع) يخالف ما في الكتاب في بعض الجوانب، اليك نصّه: «قال ... رسول الله (ص) ...: إنّ خالداً دعا قومه فأبوا أن يجيبوه، وكانت نارٌ تخرج في كلّ يومٍ فتأكل ما تليها من مواشيهم و ما أدركت لهم، فقال لقومه: أرايتم إن رددتها عنكم أتؤمنون بي و تصدّقوني؟ قالوا: نعم! فاستقبلها فردّها بقوةٍ حتّى أدخلها غاراً و هم ينظرون. فدخل معها فكث حتّى طال ذلك عليهم، فقالوا: إنّنا لنراها قد أكلته. فخرج منها، فقال: اتجيبوني و تؤمنون بي؟ قالوا: نارٌ خرجت و دخلت لوقتٍ، فأبوا أن يجيبوه! فقال لهم: إنّني ميتٌ بعد كذا، فاذا أنا متّ فادفنوني، ثمّ دعوني أيّاماً فانبشوني، ثمّ سلوني أخبركم بما كان و ما يكون إلى يوم القيامة. فلمّا كان الوقت جاء ما قال، فقال بعضهم: لم نصدّقه حيّاً نصدّقه ميتاً؟ فتركوه». راجع: «بحار الأنوار»، ج ١٤، ص ٤٥٠. و راجع أيضاً: «مروج الذهب»، ج ١، ص ٨١. والحكاية في هذا الكتاب من اخباره بموته إلى آخر قصّته أشبه بما في الشرح ممّا في

البحار.

[٣٥٩]. مرحباً بابنة نبيّ اضاعه قومه .

راجع: «بحار الأنوار»، ج ١٤، ص ٤٤٨. و راجع أيضاً: «كنز العمال» ٣٤٤٢٩. وفي كليهما: «... ضيَّعه قومه». و ما وجدته في غير الأخير من مصادر اخواننا اهل السنة و الجماعة.

[٣٦٠]. وقد مرّ في الفصّ الموسويّ انّ الانبياء هم التعيّنات الكلّية

راجع: نصّ الكتاب ٥٠١/١٥.

[٣٦١]. يجيء النبيّ... و ليس معه أحدٌ.

ما وجدته، و قريبٌ منه ما رواه ابن ماجة: «يجيء النبيّ و معه الرجلان، و يجيء النبيّ و معه الثلاثة و اكثر من ذلك و اقلّ». راجع: «سنن» ابن ماجة، ج ٢، ص ١٤٣٢، الرقم ٤٢٨٤. و فيما رواه احمد: يجيء النبيّ يوم القيامة و معه الرجل و النبيّ و معه الرجلان و اكثر من ذلك...». راجع: «مسند» احمد، ج ٣، ص ٥٨. و راجع أيضاً: «فتح القدير»، ج ٨، ص ١٧٢؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ١، ص ٣١٠؛ «الدرّ المنتور»، ج ١، ص ١٤٤. و ما جدته من طرقنا.

[٣٦٢]. كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٣٣٣.

[٣٦٣]. اوتيت جوامع الكلم.

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٧٣، ص ٢٧٤، ج ٨٣، ص ٢٧٧. و راجع ايضاً: «مسند» احمد،

ج ٢، ص ٢٥٠؛ «تفسير» ابن كثير، ج ٤، ص ٧٢؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٧، ص ١١٣؛ «كنز العمال» ٣٢٠٦٨؛ «كشف الخفاء»، ج ١، ص ٣٠٨.

[٣٦٤]. حقيقة الحقائق الكبرى و البرزخ الجامع و آدم الحقيقي و العين الواحدة. للشارح توضيح مبسّط حول هذه المصطلحات و نظائرها في كتابه القيم «لطائف الاعلام في اشارات اهل الالهام»، فانظر هذا الكتاب - بتصحيحنا -: من المصطلح ٢٤٢ إلى ٢٥٢، ٥٥٦، ١٠٦٢ إلى ١٠٧٠.

[٣٦٥]. ذكر في الفصّ الصالحيّ من تثليت الدليل.

راجع: نصّ الكتاب ٢٩٣/٦.

[٣٦٦]. حَبَّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثَ

راجع: «الخصال»، ج ١، ص ٧٩؛ «بهار الأنوار»، ج ٧٦، ص ١٤١، ج ٨٢، ص ٢١١، ج ١٠٣، ص ٢١٨. وراجع أيضاً: «المستدرك على الصحيحين»، ج ٢، ص ١٦٠؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٣ صص ٢٢، ١٣١، ١٣٨، ج ٥، ص ٣١١. «الشفاء بتعريف حقوق المصطفى»، ج ١، ص ١٩٤، ٢٧٧. «تلخيص الحبير»، ج ٣، صص ١١٦؛ «كنز العمال» ١٨٩١٣؛ «الدرر المنتورة»، ج ٢، ص ١٠؛ «تفسير ابن كثير»، ج ٥، ص ٤٥٦؛ «تفسير» القرطبي، ج ٢، ص ١٤، ج ١٠، ص ٥٦؛ «المغني عن حمل الأسفار»، ج ٢، صص ٣، ٣٥٨، ج ٣، ص ٢١٤؛ «كشف الخفاء»، ج ١، ص ٤٠٥؛ «الأسرار المرفوعة» ١٧٦؛ «الدرر المنتثرة»، ص ٧١. و يجب ان انبّه على ان الحديث يوجد في المصادر المختلفة بصورٍ شتّى.

[٣٦٧]. من عرف نفسه فقد عرف ربه.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٢٧.

[٣٦٨]. يا داود اني اشد شوقاً اليهم.

ما وجدته في مصادر الرواية، لا في مصادرنا ولا في مصادر اخواننا أهل السنة والجماعة. و لم يوجد فيما اختصّ بذكر القدسيات كالباب الثامن من الجواهر السنّية المعقود لذكر ما ورد في شأن داود (ع).

[٣٦٩]. ان احكم لن يرى ربّه حتّى يموت.

ما وجدته، والمضبوط منه: «تعلمون أنّه لن يرى أحدٌ منكم ربّه حتّى يموت...». راجع: «سنن» الترمذي، ج ٤، ص ٤٤١، الرقم ٢٢٣٥؛ «مسند» احمد، ج ٥، ص ٤٣٣؛ «فتح الباري»، ج ١٣، ص ٩٦. والحديث ما وجدته من طرقنا.

[٣٧٠]. الاصمعي.

هو الشيخ الامام ابوسعيد عبد الملك بن قريب بن عبد الملك الباهلي الأصمعي البغدادي البصري. راوية اشعار العرب وعلامة لغتهم. وله حظٌ وافرٌ من الفقه والحديث والأصول. ولد سنة ١٢٢ هـ. ق. وتوفي سنة ٢١٦ هـ. ق. من آثاره: «نوادير الاعراب»؛ «الأجناس في اصول الفقه»؛ «المذكر والمؤنث»؛ «المترادف». راجع: «الأعلام»، ج ٤، ص ٣٠٧؛ «روضات الجنّات»، ج ٥، ص ١٤٩؛ «ريحانة الأدب»، ج ١، ص ١٤٤؛ «الكنى والألقاب»، ج ٢، ص ٣٧؛ «معجم المؤلفين»، ج ٦، ص ١٨٧.

[٣٧١]. ... وخرّ ميّئاً.

ما وجدت ذكراً لما حكاه الشارح عن الأصمعي فيما ألف لبيان أخبار العشاق وقصصهم، فلا يوجد في «تزيين الاسواق بتفصيل أشواق العشاق»، مع كثرة المنقول عن الأصمعي في

هذا الكتاب. ولا في «مصارع العشاق» ولا في غيرهما مما راجعت إليه للعثور عليه.

[٣٧٢]. من تقرب إلي شبراً تقربت إليه ذراعاً

حديثٌ رواه جمعٌ من المحدثين تارةً كحديثٍ قدسيٍّ و تارةً كحديثٍ عن احاديث رسول (ص) بالفاظٍ قريبةٍ جداً في ستة صورٍ مختلفة. راجع: «بهار الأنوار»، ج ٣، ص ٣١٣، ج ٨٧، ص ١٩٠. و راجع أيضاً: «صحيح» البخاري، كتاب التوحيد، باب ٤٨، ج ٨، ص ٢١٢؛ «سنن» الترمذي، كتاب الدعوات، باب ١٣٢، ج ٥، ص ٥٤٣؛ «سنن» ابن ماجة، كتاب الأدب، باب ٥٨، ج ٢، ص ١٢٥٥.

[٣٧٣]. ما ترددت في شيءٍ أنا فاعله ترددي في

راجع: «بهار الأنوار»، ج ٥، ص ٢٨٣، ج ٦، ص ١٦٠، ج ٧، صص ٦٥، ١٤٨. و راجع أيضاً: «مسند» احمد، ج ٦، ص ٢٥٦؛ «حلية الأولياء»، ج ١، ص ٥؛ «المعجم الكبير»، ج ١٢، ص ١١٣.

[٣٧٤]. انّ احدكم لن يرى ربه حتى يموت .

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٣٦٩.

[٣٧٥]. ارواح الشهداء في حواصل طيور خضرٍ .

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٢٨٩.

[٣٧٦]. ارواح الشهداء في قناديل معلقة تحت العرش .

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٢٨٩.

[٣٧٧]. أبو يزيد.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٦٣.

[٣٧٨]. شربت الحبّ كأساً بعد كأسٍ

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٣٣.

[٣٧٩]. كنت سمعه الذي يبصر به

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٩٧.

[٣٨٠]. من مات فقد قامت قيامته .

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٦١، ص ٧، ج ٧٣، ص ٦٧؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٩، ص ١١، ج ١٠، ص ٣٨٠؛ «المغني عن حمل الاسفار»، ج ٤، صص ٦٣، ٤٧٩؛ «تذكرة الموضوعات»، ٢١٥؛ «كشف الخفاء»، ج ٢، ص ٣٨٦؛ «الفوائد المجموعة» ٢٦٧.

[٣٨١]. الناس نيامٌ فاذا ماتوا انتبهوا.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٥٧.

[٣٨٢]. القبر أوّل منزلٍ من منازل الآخرة .

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٦، ص ٢٤٢، ج ٨٢، ص ١٧٣. و راجع أيضاً: «مسند» احمد، ج ١، ص ٦٣؛ «المستدرك على الصحيحين»، ج ٤، ص ٣٣١؛ «التاريخ الكبير»، ج ٨، ص ٢٢٩؛ «الترغيب و الترهب»، ج ٤، ص ٣٦١؛ «كشف الخفاء»، ج ٢، ص ١٣٦.

[٣٨٣]. كما قيل : مت بالارادة تحي بالطبيعة .

القائل هو أفلاطون الإلهي. قال الشارح نفسه في «اصطلاحات الصوفية»: «... وإلى هذا الموت أشار أفلاطون بقوله: مت بالارادة تحي بالطبيعة». راجع: «اصطلاحات الصوفية» -بتصحيحنا- ص ٧٢. وهناك قلنا أننا وجدنا مصدراً لكلامه هذا في الكتب الحكمية.

[٣٨٤]. انّ الله تعالى سبعين ألف حجابٍ من نور و ظلمة لو كشفها....

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٧٦، ص ٣١، ج ٥٨، ص ٤٥. و ما وجدته في غيره من مصادرنا. و راجع أيضاً: «اتحاف السادة المتقين»، ج ٢، ص ٧٢، ج ٥، ص ١٣٧؛ «المغني عن حمل الأسفار»، ج ١، ص ١٠١؛ «الفوائد المجموعة»، ص ٤٥٠.

[٣٨٥]. الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة.

من المشهورات بين العلماء و ان لم يورد في الجوامع الروائية، ولكن ورد في كثيرٍ من المصنّفات أشار إلى قسطٍ منها الفيلسوف العارف ملا عبد الله الزنوزي في شرحه عليه المسمّى بـ«أنوار جليه»؛ فذكر منهم: المحقّق المجلسي الأوّل و الشيخ احمد الاحسائي في شرحيهما على الزيارة الجامعة الكبيرة، و المحقّق الكاشاني في «الحقائق»، و القاضي نور الله التستري في «مجالس المؤمنين»، و الشيخ ابن ابي جمهور الاحسائي في «المجلى»، و الشيخ محمد اللاهيجي في «شرح» على «گلشن راز»، و العلامة السيد عليخان الكبير في «طراز اللّغة». و على الحديث شروحٌ اكبرها هذا الشرح، و للمحقّق الشارح أيضاً عليه شرحٌ، و نحن قد صحّحناه في مجلّد الرسائل من «مجموعة مصنّفات العارف الكاشاني». و ذكر المحقّق الطهراني عدّةً من شروح الحديث في «الذريعة»، ج ١٣، ص ١٩٦.

[٣٨٦]. كان خلقه القرآن.

راجع: «مسند احمد»، الحديث ٢٣٤٦٠، ٢٤٦٢٩.

[٣٨٧]. النساء هي التأخير.

«و النساء: التأخير». راجع: «لسان العرب»، ج ١، ص ١٦٦، القائمة ٢. وقال الخليل: «و نساء الشيء: أخرته». راجع: «ترتيب كتاب العين»، ج ٣، ص ١٧٨٢، القائمة ١.

[٣٨٨]. الحقيقة كشف

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ٣٨٥.

[٣٨٩]. الصفة والقدرة بناءً على مذهب الاشاعرة في كون الصفات زائدةً على الذات بالوجود، وكونها متوسطةً بين الذات والفعل.

لتوضيح مبناهم و نقده راجع: «اللوامع الالهية في المباحث الكلامية»، ص ٧٩؛ «انوار الملكوت»، ص ١٠٠؛ «الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد»، ص ٤٨؛ «الملل والنحل»، ص ٨٧.

[٣٩٠]. اطيب الطيب عناق الحبيب.

لم أعثر عليه فيما عندي من مصادر امثال العرب ك«مجمع الأمثال».

[٣٩١]. أنا سيّد ولد آدم ولا فخر.

راجع: «امالى الصدوق»، صص ١١٢، ١٨٩؛ «عيون أخبار الرضا»، ص ٢٠٢؛ «تفسير» فرات الكوفي، ص ٥٢؛ «صحيفة الرضا»، ص ١٠؛ «بحار الأنوار»، ج ٩، ص ٢٩٤، ج ١٦، ص ٣٢٥. ولشرح الحديث عن بيان سادس الأئمة النجباء سلام الله عليهم اجمعين راجع: «بحار الأنوار»، ج ٨، ص ٤٨. و راجع أيضاً: «المستدرک على الصحيحين»، ج ٢، ص ٦٠٤؛ «الشفاء بتعريف حقوق المصطفى»، ج ١، ص ٩٠؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٧، ص ٥٧٢؛ «كنز العمال» ٣٢٠٤٠، ٣٣٦٨٢. و يوجد بنقصٍ من هذه الصورة المروية في

الشرح (كانا سيد ولد آدم و عليُّ سيد العرب) أو بزيادةٍ (كانا سيد ولد آدم يوم القيامة و لافخر) و أيضاً بصورٍ أخرى في كثيرٍ من مصادر الفريقين.

[٣٩٢]. لولاك لما خلقت الأفلاك.

من المشهورات و إن لم يوجد في مصادر الفريقين الروائية إلا ما ورد في «بحار الأنوار»، ج ١٥، ص ٢٨، ج ١٦، ص ٤٠٦، ج ٥٧، ص ٨٩٩. و قريبٌ منه ما يوجد في «شرح التعرّف»، ج ٢، ص ٤٦؛ «اللؤلؤ المرصوع»، ص ٦٦.

[٣٩٣]. و المستوى الرحمن ... كما قد بيناه ... في «الفتوح المكي».

الظاهر أنَّ قول المصنّف هذا إشارةٌ إلى ما أتى به في الثلث الأخير من الباب الموفي عشرين و خمسمائة من «الفتوحات المكية». راجع: «هذا الكتاب، ج ٤، ص ١٦٣. (طبعة بولاق).

[٣٩٤]. فجعل ذواتهم طيبةً ... فتكون أفعالهم طيبةً

هذا كله غنيٌّ عن التعليق! و يشهد له ما صدر عن بعض أزواجه (ص) في وقائع حدثت بعد ذهابه (ص) إلى الرفيق الأعلى من مخالفةٍ صريحةٍ لنصّ الكتاب. و لا يمكن لأحدٍ أن ينكر ما وقع بينهم من الخلاف و التشاجر في بعض الأفعال، فالحقُّ أنْ لا معنى محصل لما تخيَّله الماتن و الشارح و تفوّها به.

[٣٩٥]. هي شجرةٌ أكره ريحها.

قال ابو سعيد: «لم نعد ان فتحت خيبر وقعنا في تلك البقلة فأكلنا منها أكلاً شديداً ... ثم رحلنا إلى المسجد. فوجد رسول الله (ص) الريح، فقال: من أكل من هذه الشجرة الخبيثة شيئاً فلا يقربنا في المسجد ... فقال: أيها الناس! أنّه ليس لي تحریم ما أحلَّ الله و لكن شجرةً أكره ريحها». راجع: «مسند» احمد، ج ٣، صص ١٢، ٦١. و انظر أيضاً: «السنن الكبرى».

ج ٣، ص ٧٧؛ «تفسير» القرطبي، ج ١، ص ٤٢٦. و الرواية ما وجدتها في طرقتنا.

[٣٩٦]. قسمت الصلاة بيني وبين عبدی نصفين....

راجع: «سنن» الترمذي، ج ٥، ص ١٨٤، الرقم ٢٩٥٣. «السنن الكبرى»، ج ٢، ص ٣٧٥؛ «مسند» حميدى، ج ٢، ص ٤٣٠، الرقم ٩٧٣؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٣، ص ١٥٠. وفي مصادرنا: «قسمت الحمد بيني...». راجع: «بحار الأنوار»، ج ٨٥، ص ٥٩.

[٣٩٧]. لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب.

راجع: «اتحاف السادة المتقين»، ج ٣، ص ٤٧؛ «فتح الباري»، ج ٢، ص ٢٥٢؛ «مسند» أبي عوانة، ج ٢ ص ١٢٥؛ «حلية الأولياء»، ج ٧، ص ١٢٤. ومن الغريب ان الحديث مع اشتهاره بيننا لم يوجد في كتبنا الاربعة ولا في «بحار الأنوار». [وانظر: «روح الجنان وروح الجنان»، ج ١، ص ١٤؛ «البيان في تفسير القرآن»، تفسير فاتحة الكتاب، ص ١. بارشاد من الاستاذ الخرمشاهي].

[٣٩٨]. أنا جليس من ذكرني.

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٥٠.

[٣٩٩]. فإن الملائكة تصلي خلف العبد إذا صلى وحده، كما ورد في الحديث.

ما وجدته. نعم، روى مالك عن سعيد بن المسيب أنه كان يقول: «من صلى بأرضٍ فلاه صلى عن يمينه ملكٌ و عن شماله ملكٌ و عن شماله ملكٌ، فاذا أذن و أقام الصلاة أو أقام صلى ورائه من الملائكة امثال الجبال». راجع: «الموطأ»، ص ٦١، الرقم ١٤ (من كتاب الصلاة).

[٤٠٠]. وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل في الصلاة في الفتوحات المكية كيف يكون.

راجع: «الفتوحات المكيّة»، الباب التاسع و الستون في معرفة اسرار الصلاة و عمومها، ج ١، ص ٣٨٦ (طبعة بولاق).
و قد أتينا فيما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب بتوضيحٍ حول «الفتوحات»، راجع: «الرقم ٣٢».

[٤٠١]. قرّرت عينه ... ثبت .

راجع: «لسان العرب»، ج ٥، ص ٨٦، القائمة ٢.

[٤٠٢]. الجنيد .

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٤٠.

[٤٠٣]. قيل: «لون الماء لون أنائه» .

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٦٥.

[٤٠٤]. عقد الخلائق في الاله عقائداً

من منظومةٍ تحتوى على سبعة أبيات. قال الشيخ الأكبر: «ولنا في هذا المقام الذي عمّ
المعتقدات نظمٌ وهو هذا:
عقد الخلائق في ...» .

راجع: «الفتوحات المكيّة»، الباب الخامس و الثلاثون و ثلثمائة، ج ٣، ص ١٣٢ (طبعة بولاق).

[٤٠٥]. لون الماء لون انائه .

راجع: ما مضى من تعليقاتنا على هذا الكتاب، الرقم ١٦٥.

[٤٠٦]. انا عند ظنّ عبدي بي .

راجع: «بحار الأنوار»، ج ٧٠، ص ٣٩٠، ج ٧١، ص ١٤٦، ج ٧٧، ص ١٦٧، ج ٩٣، ص ٣٠٥. وراجع أيضاً: «مسند» احمد، ج ٢، ص ٣١٥؛ «اتحاف السادة المتقين»، ج ٥، ص ٥، ج ١٠، ص ٢٧٧؛ «تهذيب تاريخ دمشق»، ج ٥، ص ٢٢؛ «فتح الباري»، ج ٣، ص ٣٨٤؛ «الدرّ المنثور»، ج ١، ص ١٩٥.

[٤٠٧]. ... فكيف الأمر يا واسع.

كذا! راجع: نصّ الكتاب ٢١٥/٢١.

[٤٠٨]. وقد مرّ مثل هذا التنزيه و التشبيه في شرح قوله: «ليس كمثله شيء...» .

راجع: نصّ الكتاب ١٥٠/١٠.

الفهارس العامة

فهرس الفهارس

العنوان	الصفحة
١ - فهرس آيات القرآن الكريم	٦٩٥
٢ - فهرس الأحاديث القدسيّة	٧٠٦
٣ - فهرس الأحاديث و المنقول عن الأنبياء و المعصومين-ع	٧٠٧
٤ - فهرس أقوال المشايخ و عامّة الناس	٧١٧
٥ - فهرس الأشعار	٧١٣
أولاً: فهرس الابيات	٧١٣
ثانياً: فهرس الأرجاز	٧١٦
٦ - فهرس أسماء الأعلام	٧١٧
٧ - فهرس أسماء الفرق و الجماعات	٧١٨
٨ - فهرس أسماء الكتب و الرسائل	٧٢٠
٩ - فهرس أسماء الأمكنة و البقاع	٧٢٠
١٠ - فهرس أسماء الحيوانات و المركوبات	٧٢١

١ - فهرس آيات القرآن الكريم

رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآياتها	رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآياتها
١ - الفاتحة			١ - الفاتحة		
١٤:٥٦٠	١/١	٢٠:٤٧٥-٤:١٨٩	١٤:٥٦٠	١/١	٢٠:٤٧٥-٤:١٨٩
١٤:٥٦٠-١٤:١٤٩	١/٢	١٤:٢٣٣-١٣:٢٣٤	١٤:٥٦٠-١٤:١٤٩	١/٢	١٤:٢٣٣-١٣:٢٣٤
١٥:٥٦٠	١/٣	٢٢:٥٣٧	١٥:٥٦٠	١/٣	٢٢:٥٣٧
١٧:٥٦٠	١/٤	٢:٣١١	١٧:٥٦٠	١/٤	٢:٣١١
١٨:٥٦٠	١/٥	٥:٤٢٢	١٨:٥٦٠	١/٥	٥:٤٢٢
١٨:٥٦٠	١/٦	١٣:٤٦٤	١٨:٥٦٠	١/٦	١٣:٤٦٤
١٩:٥٦٠-٢١:٢٦٦	١/٧	١٢:٢٣٠	١٩:٥٦٠-٢١:٢٦٦	١/٧	١٢:٢٣٠
٢ - البقرة			٢ - البقرة		
١٩:١٨٩	٢/١٥	٦:٥٥١ - ١:٣٥٨	١٩:١٨٩	٢/١٥	٦:٥٥١ - ١:٣٥٨
٢٠:٢٥٢	٢/١٧	٢٣:٣٨٧	٢٠:٢٥٢	٢/١٧	٢٣:٣٨٧
١٠:١٦١	٢/٢٠	٨:٥١٨	١٠:١٦١	٢/٢٠	٨:٥١٨
٦:٣١٤ - ١٥:٣١٣	٢/٢٥	٢٢:٣١٣-٩:٣١٣	٦:٣١٤ - ١٥:٣١٣	٢/٢٥	٢٢:٣١٣-٩:٣١٣
١٧:٥٥٨	٢/٢٧	٤:٣٤٣	١٧:٥٥٨	٢/٢٧	٤:٣٤٣
٧:١٧٣-٣:١٠٠ - ١:٩٩ - ٢:٩٨	٢/٣٠	١٨:٣٣٩-١٠:٣٣٩-٦:٣٣٨	٧:١٧٣-٣:١٠٠ - ١:٩٩ - ٢:٩٨	٢/٣٠	١٨:٣٣٩-١٠:٣٣٩-٦:٣٣٨
١٦:٤٠٧ - ١:٣٢٣		٩:٣٣٩	١٦:٤٠٧ - ١:٣٢٣		٩:٣٣٩
٨:١٣٦	٢/٣١	١٧:٤٧٧ - ١٣:٤٧٣	٨:١٣٦	٢/٣١	١٧:٤٧٧ - ١٣:٤٧٣
١:٣٧٨	٢/٤٣	١٦:٣٣٦	١:٣٧٨	٢/٤٣	١٦:٣٣٦
١٣:٣٤٠	٢/٧٢		١٣:٣٤٠	٢/٧٢	
١٦:٢٠٧	٢/٧٤		١٦:٢٠٧	٢/٧٤	
١٦:٢٣١	٢/٨٦		١٦:٢٣١	٢/٨٦	
١٤:٢٨٥-٢٣:١٩-٢٨٤:١٦٢-١١٥:٢/١			١٤:٢٨٥-٢٣:١٩-٢٨٤:١٦٢-١١٥:٢/١		
٣ - آل عمران			٣ - آل عمران		
١٨:١٤٥	٣/٧		١٨:١٤٥	٣/٧	
٢٠:٢٣٤	٣/١٩		٢٠:٢٣٤	٣/١٩	

رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآياتها	رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآياتها
٢٣٣:١١	٣/٣٠	٥ - المائدة	٥/١٧	٣٦٠:١٥:٢١	٥/١٧
٤٩٧:١٥	٣/٣١		٥/٤٨	٥١١:٣	٥/٤٨
٣٣٨:٢٢	٣/٣٧		٥/٥٤	٣٢٩:١١ - ٥٤٦:١	٥/٥٤
٣٥٥:٦ - ٣٥٠:١ - ٨٤:٢	٣/٤٥		٥/٦٦	٢٧٠:٦ - ٤٣٢:١	٥/٦٦
١٨٩:١٨	٣/٥٤		٥/٧٢	٣٧٩:٢١	٥/٧٢
٨٤:١٨	٣/٦٤		٥/٧٨	٢٤١:٢١	٥/٧٨
٥٠١:٢٠	٣/١٢٤		٥/٩٣	٢٠٨:٤	٥/٩٣
٤٣١:٢٢	٣/١٥٩		٥/١٠٩	٣٨٠:١٦	٥/١٠٩
١٥٦:٢٠	٣/١٧٣		٥/١١٠	٣٥٨:٢	٥/١١٠
٤ - النساء			٥/١١٦	٣٧٥:١٤ - ٣٧٦:١٦	٥/١١٦
٥٥٣:٥ - ١٨٠:٤ - ١١١:٢٣	٤/١		٥/١١٧	٣٧٧:٧ - ٣٧٨:١٠ - ٣٧٩:٤:٩	٥/١١٧
٣٥٨:١٦	٤/١١		٥/١١٨	٣٧٩:١٦ - ٣٨٠:٣١	٥/١١٨
٥٣٠:٥	٤/١٧		٥/١١٩	٢٣٨:٣	٥/١١٩
٣٥٨:١٥	٤/٣٤			٦ - الانعام	
٨٦:١٣	٤/٥٩		٦/٣	٤٨٨:٣ - ٤٩٣:٢٢	٦/٣
٢٣٤:١٧	٤/٦٥		٦/٤	٤٠٤:٨	٦/٤
١١٢:٢٣	٤/٧١		٦/١٢	٣٨٦:١٥ - ٤٧٨:١٤ - ٥٥٨:١٧	٦/١٢
١٥٨:١٨	٤/٧٩		٦/١٨	٤٣١:١٥	٦/١٨
١٠٤:٢٢ - ٤٩٦:٢١	٤/٨٠		٦/٣٨	٢١٨:٦	٦/٣٨
١٥٣:١٠	٤/١٥٣		٦/٧٦	٢٤٩:٦	٦/٧٦
٣٢٥:١٠	٤/١٥٥		٦/٨٠	٥٧٠:١٢	٦/٨٠
٣٤٩:١٥	٤/١٥٨		٦/٩٠	٤٠٩:٤	٦/٩٠
٨٤:١ - ٣٥٤:٢٢	٤/١٧١		٦/٩١	١٦٢:٦ - ١٦٥:١٩	٦/٩١

..... الفهارس العامة / ٦٩٧

رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآياتها	رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآياتها
٤٨٨:٢	٦/١٠٢	٢٠٨:٢٠	٧/١٧٩		
٥٧١:٣	٦/١٠٣				
١٩٥:١٥	٦/١٠٧				
٥٠٨:١ - ٣٦٤:١٨	٦/١٢٢	١٩٢:٣ - ١٨٩:٢٢ - ١٤٧:٢٠	٨/١٧	٨ - الأنفال	
٤٦٠:٢٠	٦/١٢٤	٤٧٣:١٧ - ٤٦٧:١٩ - ٢٥٨:٢١			
١٩٥:٤:١١:١٤	٦/١٤٨	٤٢١:٢	٨/٦١		
١٩٤:١٥ - ١٩٥:٢:٥ - ٢٣٨:٢٣	٦/١٤٩	١٢٧:١٥	٨/٦٧		
٢٩٦:١٨ - ٣٣١:٢٠		١٢٧:١٦	٨/٦٨		
٥٣٠:٢٠	٦/١٥٨				
٧ - الاعراف		٩ - التوبة			
٥٥٧:١١	٧/٥٨	٢٩٦:١٤	٩/٢١		
٢٢٦:١٨	٧/٧٥	٣٥٨:٩	٩/٢٩		
٣٩٨:١٦	٧/١٢١	٢٩٦:١٥	٩/٣٤		
٣٩٧:١٥ - ٣٩٨:٦	٧/١٢٢	٥٥٠:٥	٩/٣٧		
١٥٣:١٠ - ٤٨٨:١	٧/١٣٨	١٨٩:١٩	٩/٧٩		
٤٧٥:١٠	٧/١٤١	١٠٨:٣ - ٢٩٢:١٦	٩/١٠٤		
٥٣١:١٩	٧/١٤٣	٢٠٥:٢١	٩/١١١		
٤٩٩:١٦	٧/١٤٥	١٣٠:٩	٩/١٢٨		
٣٧٨:٢	٧/١٥١	١٠ - يونس			
٤١٦:١٢	٧/١٥٥	١٩٦:٥ - ٥٢٨:٤	١٠/٦٤		
٣٨٥:١٨ - ٣٨٨:١١ - ٣٠٠:١	٧/١٥٦	٥٢٩:١٣	١٠/٨٨		
٥٥٦:١٤ - ٤٥٤:٢٢ - ٤٥٥:٢٠:٢٣		٣٩٧:١٧ - ٥٠٩:٢٣	١٠/٩٠		
٢٢٧:٤ - ٥٠٠:٣	٧/١٧٢	٥١٠:٣	١٠/٩١		
٢٠٧:١٤	٧/١٧٦	٥٢٩:٦	١٠/٩٢		

رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآياتها	رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآياتها
٥٢٨:١٤		١٠/٩٨	١٣ - الرعد		
١١ - هود			١٣/٤	٢٧٠:٢	
١١/٥٢	١٥٤:١٧:٢٣		١٣/١٧	١٤٦:١	
١١/٥٦	٨٤:١٠ - ١٥٣:٧ - ٢٦٥:١٨		١٣/٣٣	١٥٩:١٢ - ٤٩٦:١٠	
	٢٧٦:١٤ - ٢٦٦:٢٠		١٣/٣٥	١٩٦:٢٢	
١١/٦٧	٢٩٥:٢٣		١٤ - ابراهيم		
١١/٨٠	٣٢١:١٠:١٨		١٤/٤	٤٦١:٢١	
١١/٩٨	٥١٠:٩		١٤/١٩	٤٧٧:٣	
١١/٩٩	٥١٠:١٠		١٤/٢٢	٣٣٢:١٤	
١١/١٠٨	٥٦٢:١٨		١٤/٣٤	٢٢٠:٤ - ٤٤٩:١٤	
١١/١١٢	٢٤٤:٣		١٤/١٤	٢٣٠:٢	
١١/١٢٣	١٧٢:٢٢ - ١٩٠:١٥ - ٢٥٥:٧		١٥ - الحجر		
	٤٣٥:٢ - ٤٢٧:٥ - ٤٢٤:٩		١٥/٢٦	٥٥٨:٨	
١٢ - يوسف			١٥/٢٩	٣٦٣:٤ - ٥٤١:١٩	
١٢/٥	٢٤٩:١٣		١٦ - النحل		
١٢/٤٠	٢٦٠:٢		١٦/٩	٨٤:١٤	
١٢/٤٣	٢١٠:٦		١٦/٢٠	٥٠١:٩	
١٢/٨٧	٢٣٣:٢٠ - ٥٠٩:١٢		١٦/٣٣	٣٢٨:١١	
١٢/٩٤	٢٣٤:١		١٦/٤٠	٢٩١:٧ - ٢٩٢:٢١ - ٤٧٦:٢٣	
١٢/١٠٠	٢٠٤:٥ - ٢٤٥:٢ - ٢٤٩:٢٢			٤٧٩:٥	
١٢/١٠١	٣٤٤:١٨		١٦/٥٠	٦٣١:١٤	
١٢/١٠٥	٢٤٨:٧				
١٢/١٠٨	١٥٧:٧ - ٥١٧:١				

..... الفهارس العامة / ٦٩٩

رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآياتها	رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآياتها
٣٢٢:١٦		١٦/٧٠	٥١٧:٩		١٨/٧٨
٣٣٤:٩		١٦/٧١	٥١٨:١٨		١٨/٧٩
٢٧٠:١٧		١٦/٧٦	٥١٨:٢٠		١٨/٨١
٣٣٢:١٤		١٦/١٨٨	٥١٢:١٥ - ٥١٨:٢٢		١٨/٨٢
			٣١٥:١٩		١٨/١٠٤
١٧ - الاسراء					
١٥٦:١١		١٧/٢	١٩ - مريم		
٤٠٥:١٩		١٧/٣	٤٤٢:٨		١٩/٥
١٥٨:٧		١٧/١٠	٤٤٢:٧ - ٤٤١:١٩		١٩/٧
١٤٨:٢٠ - ٥٦٨:٤		١٧/٤٤	٣٥٤:٤		١٩/١٧
٣٣٣:١١ - ٣٣٤:٥		١٧/٥٥	٣٥٤:١٦/١٩ - ٣٥٥:١٠		١٩/١٩
٢٣٠:١١		١٧/٥٩	٣٤٩:١٠		١٩/٢٤
٢٧١:٢٣ - ٣١٣:٢		١٧/٧٢	٤٤٤:٧		١٩/٢٧
١٣٠:١١ - ٤٨٤:١٧		١٧/١١٠	٤٤٤:٨		١٩/٢٨
			٣٤٩:١١ - ٤٤٩:١١		١٩/٣٠
١٨ - الكهف					
١٩:٠ ١٢		١٨/١	٤٤٣:٣		١٩/٣٣
٢٤٣:١١		١٨/٦	٤٧٥:٢٣		١٩/٥٠
٢٢٥:١		١٨/١٤	٤٠٤:١٠		١٩/٥٣
٢٣١:٤		١٨/٢٩	١٧٠:٢ - ١٧٣:٧ - ١٨٥:٩		١٩/٥٧
١٢١:٢١		١٨/٤٩	١٥٨:٥		١٩/٨٥
٤٣٦:١٧		١٨/٥٠	١٧٠:١٩		١٩/٨٦
٥١٨:١٥		١٨/٦٥	٢٠ - طه		
٥١٧:٩ - ٥١٨:٣		١٨/٦٨	١٧٢:٢١		٢٠/٥
٥١٧:١٧		١٨/٧٦	٥١٢:١٧		٢٠/١٢

رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآياتها	رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآياتها
٣٠٥:٢ - ٢٢٣:٨ - ٢٠/٥٠			٥٥٦:١٠ -		
١٦٣:١٦			٢٠/٥٥	٢٢ - الحج	
٤٥٢:٨			٢٠/٦٣		٢٢/٥
٤٩٩:١٠			٢٠/٦٨		٢٢/٤٦
٥٢٧/١١			٢٠/٧٢		
٤٨٦:١٣			٢٠/٨٥	٢٣ - المؤمنون	
٤٧٥:١٢:١٩			٢٠/٩٠		٢٣/٢٠
٤٨٦:٥/١٨			٢٠/٩٤		٢٣/٢٤
٤٨٨:١٢			٢٠/٩٥		
٤٨٨:٢١			٢٠/٩٧	٢٤ - النور	
٤٠٠:١٤ - ٣٤٤:١٣			٢٠/١١٤		٢٤/٢٦
٣٠٦:٣			٢٠/١٤٤		٢٤/٤١
٥٢٨:٩	٢١ - الأنبياء			٢٥ - الفرقان	
٤١٢:٢٣			٢١/٢		٢٥٠:١٩
٤٣٠:١			٢١/٢٢		٢٥/٤٣
٣٩٦:٨-٤٠٣:١٨			٢١/٣٠		٢٥/٤٥
٤٢٩:١٦			٢١/٧٩		٢٥/٤٦
٤٢٩:١٧			٢١/٨٣		٢٥/٧٠
٤١٩:١١			٢١/٨٤		
٤١٦:١٣			٢١/٨٧	٢٦ - الشعراء	
٤٤٧:١٢			٢١/٨٨		٢٦/٣
١٣٠:٩-٥٣٧:٢٣			٢١/٩٠		٢٦/٥
			٢١/١٠٧		٢٦/٢١
					٥١٩:١٩ - ٥١٥:٢٢ - ٥١٣:١٣

..... الفهارس العامة / ٧٠١

رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآياتها	رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآياتها
٢٦/٢٣	٥٢٠:٤ - ٥٢١:١٤		٢٨ - القصص		
٢٦/٢٤	٥٢٠:١٥ - ٥٢١:١٦ - ٥٢٤:١٧		٢٨/٩	٥٠٩:٧:١٤	
٢٦/٢٥	٥٢٠:٢١		٢٨/١٠	٥١٠:١٩	
٢٦/٢٦	٥٢٢:١٨		٢٨/١٥	٥١٢:١٧	
٢٦/٢٧	٥٢١:٤		٢٨/١٦	٥١٢:١٧	
٢٦/٢٨	٥٢١:٢٢ - ٥٢٦:٦ - ٥٢٤:١٨		٢٨/٢٤	٥١٦:٦	
٢٦/٢٩	٥٢٣:٣		٢٨/٢٩	٤٣٠:٢١	
٢٦/٣٠	٥٢٤:٨		٢٨/٤٢	٥١٠:١١	
٢٦/٣١	٥٢٤:١١		٢٥/٥٦	٢٤٣:١٠	
٢٦/٣٢	٥٢٤:١٩ - ٥٢٥:١٣		٢٨/٨٨	١٠٦:٨ - ١٦٦:٢١ - ١٧٢:٢٢	
٢٦/٤٧	٥٢٦:١٥			٣٤٣:٦ - ٣٠٢:٢١ - ٢٤٧:١٤	
٢٦/٤٨	٥٢٦:١٥			٤٨١:٥ - ٤٦٧:١٤	
			٢٧ - النمل		
٢٧/٨	٤٣٠:٢٠ - ٤٥٨:١٥		٢٩ - العنكبوت		
٢٧/١٥	٤٠٣:١٧		٢٩/٤٣	٤٠١:١٥	
٢٧/١٦	٣٨٣:١٩		٢٩/٤٥	٥٦٢:٢٢:٢٣ - ٥٦٣:٣	
٢٧/١٧	٣٨٣:٢٠		٢٩/٤٧	٢٧٧:٣	
٢٧/٢٩	٣٨٤:٦ - ٣٩٢:٦		٢٩/٥٢	٥٥٨:١٦	
٢٧/٣١	٣٨٤:١١				
٢٧/٤٠	٣٩٣:٥		٣٠ - الروم		
٢٧/٤٢	٣٩٦:١٧		٣٠/٦	٣٢٥:٣	
٢٧/٤٤	٣٩٦:٢٠ - ٣٩٧:٦		٣٠/٧	٣٢٥:٣	
	٣٩٩:٣ - ٣٩٨:٧ - ١٠:٢٢		٣٠/٥٤	٣٢٢/١٣	
٢٧/٦٠	١٧٢:٢٣				

رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآيها	رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآيها
٣١ - لقمان			٣٧ - الصافات		
٣١/١٢	٤٧٧:١٧ - ٤٧٥:١١		٣٧/٣٠	٣٨٤:٣:١١	
٣١/١٣	٤٨٣:٢٠ - ٤٧٥:١٣		٣٧/١٠٢	٢٠٩:١ - ١٨٠:١	
٣١/١٦	٤٧٨:٤ - ٤٧٥:١٧		٣٧/١٠٥	١١٢:٢٢ - ١١٠:٢٤	
	٤٨١:١٠ - ٤٨٠:١ - ٤٧٩:١١		٣٧/١٠٥	٢١٢:١٤ - ٢١٠:٣	
	٤٨٣:١ - ٤٨٢:٧		٣٧/١٠٦	٢١٢:١٥ - ٢١٠:٢١	
٣١/٢١	٢٠٧/١٣		٣٧/١٠٧	١٨٠:٢	
٣١/٢٢	٤٧٥:١٠		٣٧:١٤٢	٤٢٥:٦	
٣١/٣٤	١١٧:١٠		٣٧/١٦٤	٣٦٩:١٥ - ١٩٦:١٧	
٣٣ - الأحزاب			٣٧/١٨٠	٤٦٠:١٥	
٣٣/٢١	٤٠٢:٧ - ٢٠١:١٤		٣٨ - ص		
٣٣/٥٧	٤٣٨:١١ - ١٨٩:١٨		٣٨/٥	٤٩٦:٢	
٣٣/٧٢	٢٠٧:١١		٣٨/١٧	٤٠٧:١	
٣٤ - سبأ			٣٨/١٨	٤٠٣:١٢	
٣٤/١٠	٤٠٤:١٣		٣٨/١٩	٤٠٣:١٢	
٣٤/١٣	٤٠٥:١٤		٣٨/٢٠	٤٠٧:٣ - ٤٠٣:١٤	
٣٤/٢٨	٥٣٨:١		٣٨/٢٦	٤٠٨:٩ - ٤٠٧:٨:١٢	
٣٥ - فاطر			٣٨/٣٠	٣٩٦:٢	
٣٥/١٥	٢٦٣:١٨		٣٨/٣٦	٣٩٩:٨	
٣٥/٣٢	١٦٠:١٩		٣٨/٣٩	٤٠٠:٦	
٣٦/٧٩	٣٥١:٢٣		٣٨/٤١	٤٣٦:٢١	
			٣٨/٤٢	٤٣٢:٢١	
			٣٨/٤٣	٤٠٤:٩	
			٣٨/٤٤	٤٣٧:١٢	

..... الفهارس العامة / ٧٠٣

رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآيها	رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآيها
٣٧٢:٣-٢١	١٧٣:٨ - ١٠٨:٦	٣٨/٧٥	١٣:٣٩٠-١٦:٢٧٧-٩:١٥٤-		
١٦٠:٥		٣٨/٧٦	٨:٥٧١ - ١:٤٦٠-		
	٣٩ - الزمر		١٤:٢٣٣	١٣:٤٢/	
٢٨١:٢٠		٣٩/٩	٤:٣٤٣	٢٨:٤٢/	
١٥٨:١٢		٣٩/٢٩	١٠:٩٢١	٤٠:٤٢/	
٤٢٠:٢		٣٩/٤٢	٣:٤٦٧	٥٣:٤٢/	
٣١٢:١:١٤:٢٣		٣٩/٤٧	٤٣ - الزخرف		
	٤٠ - غافر		٥:٤٩٠	٣٢:٤٣/	
٣٨٥:١٩ - ٥٧٠:١٣		٤٠/٧	١٤:٥٢٤	٥٤:٤٣/	
٥٥٥:٤ - ٥٥٦:٢		٤٠/١٥	١٨:١٩٤	٧٦:٤٣/	
٥١٠:١٦		٤٠/٤٥	٧:٢٣١:٥	٧٧:٤٣/	
٥٠١:١٧		٤٠/٤٦	٨:٢٣١ - ١٧:١٩٤	٧٨:٤٣/	
٤٣٩:٢٢ - ١١٨:١٠		٤٠/٦٠	٢٢:٤٩٣ - ١٦:٩٥	٨٤:٤٣/	
٤٦٤:١٣			٤٤ - الدخان		
٥٢٨:١٣		٤٠/٨٥	١٢:٤٩٩	٣١:٤٤/	
	٤١ - فصلت		٦:٤٢٥	٥٦:٤٤/	
٢٦٨:١٤		٤١/٢١	٤٥ - الجاثية		
١٠٥:٦ - ١٠٤:١٤ - ٧٨:٦		٤١/٥٣	١٨:٥٠٧ - ٩:٣٩٩	١٣:٤٥/	
٤٧:٢١ - ٢٢٥:١٨			١٩:٢٤١	١٧:٤٥/	
	٤٢ - الشورى		٨:٤٦٧	١٨:٤٥/	
١٥٣:١٩ - ١٥٠:١٠ - ١٤٥:٧		٤٢/١١	١٨:٤٩٢	٢٣:٤٥/	

رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآيها	رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآيها
				٤٦ - الأحقاف	
٥٣/٩	٨٥:٢٢ - ٥٥٥:١٤		٤٦/٩	٣٢٦:١٤	
٥٣/١٠	٨٥:٢٣ - ١٢٩:١٦		٤٦/١٦	٢٣٨:٥	
٥٣/١١	٣٣٧:٢٠		٤٦/٢٤	٢٧٣:٢٠ - ٢٧٤:٥	
	٥٥ - الرحمن		٤٦/٢٥	٢٧٤:٢٠	
٥٥/٢٩	٤٩١:٣				
٥٥/٣٣	٤٢٤:٢١			٤٧ - محمد	
	٥٦ - الواقعة		٤٧/٧	١٩٩:٧	
٥٦/٨٥	٢٧١:١٥		٤٧/٣١	١٢٣:٧ - ٤٨١:١٠	
	٥٧ - الحديد			٥٤٢:٢٢	
٥٧/٣	٢٨٠:٨		٤٧/٣٥	١٧١:١٤:٢٣	
٥٧/٤	٣٩٨:٢٣			٤٨ - الفتح	
٥٧/٧	١٥٦:٧ - ٣٢٥:٢٣		٤٨/٢	٤٥٥:٢٣	
٥٧/٢٧	٢٣٥:٢٣ - ٢٣٧:١		٤٨/١٠	١٠٤:٢٣ - ٤٦١:١٣	
	٥٨ - المجادلة		٤٨/٢٥	٣٧٩:١٨	
٥٨/٧	١٧٦:٢٣			٥٠ - ق	
	٥٩ - الحشر		٥٠/١٥	٣١٦:١ - ٣١٨:٢٢ - ٣٩٤:١٥	
٥٩/٥	٥٢٥:٢٢		٥٠/١٦	٢٧٢:٥	
٥٩/٧	٥١٧:١٣		٥٠/٢٩	٣٢٨:٨	
	٦٦ - التحريم		٥٠/٣٧	٣٠٧:١٨ - ٣٠٩:١:١٦	
				٥٦٣:٣ - ٥٦٢:٦ - ٣٣١:١٩	
				٥٣ - النجم	

رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآياتها	رقم الصفحة والسطر	اسم السورة	رقم السورة وآياتها
٤٤٢:١٣		٦٦/١١	١٥٦:٢٠		٧٣/٩
٥٠٩:٦		٦٦/١٢			
	٦٧ - الملك		٧٤ - المدثر		
			٤١٣:٢٢	٧٤/٥٤	
٤٦٧:٥		٦٧/٢٢	٤١٣:٢٢	٧٤/٥٥	
			٤١٣:٢٣	٧٤/٥٦	
	٦٨ - القلم				
٥٤٨:٣		٦٨/٤	٧٥ - القيامة		
٣٤٧:٨		٦٨/٤٢	٥٦٦:٢	٧٥/١٥	
٥٢١:٢٠		٦٨/٥١	٢١٤:١٨	٧٥/٢٢	
			٢١٤:١٨	٧٥/٢٣	
	٧١ - نوح				
١٥١:١٤		٧١/٥	٧٦ - الإنسان		
١٥١:١٢		٧١/١٠	١٠٤:٢٢ - ٥٤٤:٢١	٧٦/٣٠	
١٥٥:٤		٧١/١٢			
١٥٥:٢٠		٧١/٢١	٧٩ - النازعات		
١٥٧:٦		٧١/٢٢	٥٢٧:١٢ - ٥٢٦:٢٠ - ٤٩٩:١٠ - ٧٩/٢٤		
١٥٨:٢٠		٧١/٢٣			
١٥٧:٨		٧١/٢٣	٨٠ - عبس		
١٦٠:٧		٧١/٢٤	٣٧٤:٩ - ٢٩٦:٦	٨٠/٣٨	
١٦٢:١٦		٧١/٢٥	٣٧٤:١٠ - ٢٩٦:٨	٨٠/٣٩	
١٦٥:٤		٧١/٢٦			
١٦٦:١٥		٧١/٢٧	٨١ - التكويد		
			١٦٢:١٤	٨١/٦	
			٣٣٧:١٧	٨١/٢٣	
	٧٣ - المزمل				

رقم الصفحة و السطر	اسم السورة	رقم السورة و آياتها	رقم الصفحة و السطر	اسم السورة	رقم السورة و آياتها
٣٣٧:١٨	٨١/٢٤	٩٨ - البينة	٢٢٧:٢١	٩٨/٨	
١٢١:١٥	٨٥/٢٠	٨٥ - البروج	٤٨٣:٢	٩٩/٧	٩٩ - الزلزلة
١٧٢:٧	٨٧/١	٨٧ - الأعلى	٤٨٣:٢	٩٩/٨	
٢٢٥:٤	٨٩/٢٨	٨٩ - الفجر	٢٣١:١١	١٠٤/٦	١٠٤ - الهُمزة
٢٢٥:٥	٨٦/٢٩		٢٣١:١١	١٠٤/٧	
٢٢٥:١١	٨٩/٣٠		٢٦٠:١٩ - ١٤٦:٦	١١٢/١	١٠٥ - الفيل
٤٢٧:٣	٩٣/٤	٩٣ - الضحى	٢٦٠:٢٠	١١٢/٢	
			٢٦٠:٢٠	١١٢/٣	
			٢٦٠:٢١	١١٢/٤	

٢ - فهرس الأحاديث القدسية

٤٥٥:١	اعمل ماشئت، فقد غفرت لك.
٢٣٤:٨ - ٥٦١:٨	أنا جليس من ذكرني و أنيس من شكرني ...
٥٦٩:١٧	أنا عند ظنّ عبدي بي .
٤٢٠:٢١	إنّ ابنك سليمان بينه.
٤٢٠:١٧	إنّ بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء.

١٥٣:٦	إني جعلت معصية ابن آدم سبباً لعمارة العالم.
٩٨:٢٢	أنين المذنبين أحب إليّ من زجل المسبحين.
٤١٩:٢٠	بلى، ولكنهم أليسوا عبادي؟
١٣٣:١٧	خمرت طينة آدم بيدي أربعين صباحاً.
٢٣٠:١ - ٣٨٥:١٣	سبقت رحمتي غضبي .
١٩٨:١٣	قد مثلوني بين أعينهم .
٥٦٠:١١	قسّمت الصلاة بيني و بين عبدي نصفين ...
٢٦٨:٢ - ٢٧٢:١٣ - ٥٤٤:٩	... كنت سمعه الذي يسمع به و ...
٢٧٩:١١ - ٥١٢:١٨	كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف ...
١٦٥:٦ - ٢١٥:٣ - ٢٩٩:٣	لا يسعني أرضي و لا سمائي ولكن يسعني ...
٣٣٧:٩ - ٣٤٠:٢٠ - ٣٤٤:١ - ٣٤٥:١٢	لئن لم تنته لأمحون اسمك من ديوان النبوة،
٥٤٢:١٨	من تقرب إليّ شبراً تقربت منه ذراعاً ...
٢٠٤:٢٣	من طلبني فقد وجدني و من وجدني ...
٥٤١:٢٠	يا داودا، إني أشدّ شوقاً إليهم.

٣ - فهرس الأحاديث و المنقول عن الانبياء و المعصومين - ع -

٢٠٧:٥ - ٣٠٩:١:١٨ - ٤٧٤:١٦	الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه.
٣٤١:١٧	أدبني ربّي فاحسن تأديبي ...
١٢٩:٢١	ادّخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي
٣١٢:٣	إذا مات ابن آدم انقطع عمله.
٤٧٢:١٨ - ٥٤٣:١٨	ارواح الشهداء في حواصل طيور خضر.
٤٧٢:١٨ - ٥٤٣:١٩	ارواح الشهداء في قناديل معلقة تحت العرش .
٢٣٢:٢٣	الأرواح تشامّ كما تشامّ الخيل .

- اطلبوا العلم و لو بالصين. ١٤١:١٠
- اعلموا علماً يقيناً ان الله لم يجعل للعبد ... ٣٣٤:١١
- اعملوا فانتم أعلم بامور دنياكم. ١٢٦:٢٠
- أعوذ بعفوك من عقابك و أعوذ برضاك ... ٢٧٩:٤
- أعوذ بكلمات الله التامات و أعوذ باسمك الاعظم . ٨٤:٣
- أفلا أكون عبداً شكوراً ؟ ٤٠٥:٨
- ألا اتبتكم بما هو خير لكم و افضل من ... ٤٢٢:١١
- اللهم أرنا الحق حقاً و ارزقنا اتباعه و أرنا الباطل ... ١٣٨:٢٢
- اللهم انّ الخير كلّه بيدك و الشرّ ليس إليك . ٤٤٨:١٣
- اللهم أنت الصاحب في السفر و الخليفة في الأهل ... ٢١٩:٧
- اللهم إني أسألك لذّة النظر إلى وجهك الكريم . ٢٤٧:١١
- اللهم بارك لنا فيه و اطعنا خيراً منه. ٤٠٢:٢
- اللهم بارك لنا فيه و زدنا منه. ٤٠١:٢٣
- إنّ أحدكم لن يرى ربه حتّى يموت . ٥٤١:٢٢
- إنّ اسمه اسمي و كنيته كنيتي فله المقام المحمود. ١٢٧:١٠
- إنّ الله خلق آدم على صورته . ٩٣:٢٢ - ٢٠٦:١٤ - ٥٠٦:٢١
- إنّ الله قال على لسان عبده : «سمع الله لمن حمده» . ١٩٢:٢
- إنّ الله يحبّ الشجاعة و لو على قتل حيّة. ٤٦٦:١٥
- إنّ الناس نيامٌ فاذا ماتوا انتبهوا . ٢٤٦:١١ - ٤٠١:٢
- إنّ أوّل من يكسى من الخلق يوم القيامة ابراهيم . ١٨٦:١٩
- ان قتله كان مثله . ٤٢٠:٨:١٧
- إنّ لله تعالى سبعين ألف حجاب من نور و ظلمة ... ٥٤٥:١٠
- إنّ نفساً لن تموت حتّى تستكمل رزقها ... ٨٦٠:١
- أنا على علم علّمنيّه الله لا تعلمه أنت و ... ١٢٦:٢٢
- أنتم أعلم بأمور دنياكم. ١٢٦:٢٠ - ٥١٧:٧
- إنّما كنت خليلاً من وراء وراء. ١٨٧:٤
- إنّه حديث عهدٍ برّبه . ٥٠٣:٨

٥٣٧:٢٠	إنه يجيء النبي و معط الرهط و النبي و معه ...
٥٣٣:١٨	إنني أدخل المغارة خلف النار حتى أطفئها .
٥٣٢:١٧	إنني أولى الناس بعيسى بن مريم ...
٥١٤:٧	إنني لأعطي الرجل و غيره أحب إليّ منه مخافة ...
١٨٧:١ - ٣٤٠:١٧	أوتيت البارحة مفاتيح خزائن الأرض و السماء .
٥٣٨:٧	أوتيت جوامع الكلم .
٤٩٩:١٥	أول ما خلق الله العقل .
٤٩٩:١٦	أول ما خلق الله القلم .
٤٩٩:١٦	(أول ما خلق الله) روعي .
٤٩٩:١٥	أول ما خلق الله نوري .
٥٠٢:١٩	أهوى أخيك معنا؟
١٨٦:٢٢	أيها الناس !، إنه قد كان لي فيكم إخوة و أصدقاء ...
٤١١:٣	بعثت بالحنيفية السمحة السهلة .
١٥١:٢٢ - ٢٠٧:١٣	تشهد له اعلام الوجود على اقرار قلب ...
٣١٠:١٠	تفكروا في آلاء الله و لا تفكروا في ذات الله .
٥٥٠:٤	حبّ إليّ من دنياكم ثلاثة ، الطيب و النساء و ...
٥٤٥:١٢	الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة .
١٢٤:١٨ - ١٦٠:٨ - ١٨١:١	ربّ زدني تحيراً .
٣٨٤:٢١	الرحمن اسمٌ خاصٌ بصفة عامة .
٣٨٥:٣	الرحيم اسمٌ عامٌ بصفة خاصّة .
٢٤٨:١	ردّوا عليّ الرجل .
٢٣٠:١٩	سينبت في قعر جهنم الجرجير و لا ينبت الورد و الفرفير .
١٤١:١٩ - ١٦٤:١٦ - ٥٢٤:٨	شرّ الناس من قامت القيامة عليه و هو حيّ .
٤٧٨:١	الصمت حكمه .
٥٣٤:٢٣	ضيّعتموني و أضعتم قولي و عهدي .
١٦٠:٩	عرفت الأشياء بالله .
٢١١:١٧	العلم .

- علماء أمتي كانبيا بني اسرائيل . ٤٠٥:٢
- العلماء ورثة الأنبياء . ٨٦:٢٢ - ٣٤٣:٢٠ - ٤٠٥:١
- فشربته حتى خرج الري من أظافيري . ٢١١:١٦
- فقد شهدنا، ولقد شهدنا في عسكرنا هذا قوم في ... ٥٠٢:٢١
- قلب المؤمن بيت الله . ١٦٦:٦
- كان الله ولم يكن معه شيء . ١٧٧:٦
- كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه و ... ٢٠٧:٢٢
- كنت قد أعددت لموسى بن عمران ألف مسألة ... ٥١٦:١٨
- كنت نبياً و آدم بين الماء والطين . ٥٠١:٨
- لأجل هذا سميت حكيماً . ٤٧٨:٢
- لاتزال جهنم تقول : هل من مزيد ... ١٣١:٧
- لاتسبوا الدهر فان الله هو الدهر . ٤٩٦:١٧
- لاتقوم الساعة إلا على شرار الناس . ١٤١:١٨
- لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب . ٥٦١:١
- لنا وقت يكوننا فيه الحق و لانكونه . ٣٦٨:٩
- لو خشع قلبه لخنشعت جوارحه . ٤٢٤:١
- لودلى أحدكم حبله (دلوه) لهبط على الله . ٩٤:١٥ - ٢٧٠:١٣
- لودلتم بحبل لهبط على الله . ١٦٣:١٣ - ٤٣١:١٣
- لولا أنكم تذبنون لذهب الله بكم و جاء بقوم ... ٩٩:٤
- لو لم تذبنون لخنشيت عليكم ما هو أشد من الذنب ... ٩٩:١
- لو نزل العذاب لما نجى منه غير عمر و سعد بن معاذ . ١٢٦:١٧
- لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ... ١٣٤:٢ - ٣٤٥:١٣ - ٣٦٨:٨
- ليت أخي موسى سكت حتى يقص الله علينا من أنبائها . ٥١٦:١٥
- مابعث نبي إلا بعد الأربعين . ٣٤٩:١٢
- مابعث نبي بعد ذلك إلا في منعة من قومه . ٣٢٢:٩
- ماشأئك والحقيقة ؟ . ٥٥٣:٨
- ما من آية إلا و لها ظهر و بطن و لكل حرف ... ١٤٥:٢ - ٥١٥:١٥

٥٣٥:١٤	مرحباً بابنة نبي أضاعه قومه .
٤٠٢:١٨	مسكين جالس مسكيناً !.
١٣٣:٢٢	من أخلص الله تعالى أربعين صباحاً ظهرت .
٢١١:١١	من رآني في النوم فقد رآني في اليقظة ...
١٠٤:١ - ١٤٧:١٥ - ١٩٢:١١ - ٢٢٥:١٩ - ٥٤٠:٨	من عرف نفسه فقد عرف ربه .
٤٠٥:٣	من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم.
٥٤٤:١٥	من مات فقد قامت قيامته .
٢٤٦:١١ - ٤٠١:٢	الناس نيام ...
١٤٥:٢	نزل القرآن على سبعة أبطن .
٤٧٩:١	نعم الخلق الصبر .
٤٧٩:١	نعم لبوس الحرب هذا .
٨٦:١	نفث روح القدس في روعي أن نفساً ...
١٩٨:١٥	و أنت يا عم إن اطعته أطاعك .
٢٠٥:١٨	وددت أن أقاتل في سبيل الله فأقتل ...
١٣٥:١٤ - ١٦٥:٦ - ٢٠٤:٧ - ٤٢:١٢:٢١	الولد سر أبيه.
١٦٠:٢٣	هؤلاء كلهم بمنزلة واحدة وكلهم في الجنة.
٢٤٩:١	هذا جبريل أتاكم يعلمكم معالم دينكم .
١٩٢:٣ - ٤٦١:١١	هذه يد الله .
٤٨٨:١٥	يا بني اسرائيل !، قلب كل انسان حيث ماله ...
٤٢٠:١٩	يا رب ألم يكن ذلك في سبيلك؟.
٤٢٠:٢١	يا رب فاجعل بنيانه على يدي من هو مني .
٢٨٩:٣ - ٣١٩:١٢	يحشر بعض الناس على صور يحسن عندها ...

٤ - فهرس أقوال المشايخ و عامة الناس

- أصبت الفطرة أصاب الله بك أمّتك. ٤٠٠:١٩
- أصبت بعضاً و أخطأت بعضاً. ٢٠٩:١٠
- (سرّ الربوبية) افشاءه كفرٌ. ٢٧٥:١٢
- إنّ العالم قبل آدم كان مسكن الجنّ. ١٤٠:١٨
- إنّ العالم كلّهُ متماثلٌ بالجوهر، فهو جوهرٌ واحد. ٤٧٩:١٥ - ٤٨٠:٥
- إنّ الله آخى بينه و بين ميكائيل. ٢٠٠:٤
- إنّ الله أعطاني التصرّف منذ خمس سنّةٍ ... ٣٢٧:٦
- إنّ المحدث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثر. ٣٠٢:١٩
- إنّ كلّ اسمٍ إلهيٍّ يتسمّى بجميع ... ١٨٤:٧
- إنّ كلّ اسمٍ على انفراده مسمّى بجميع الأسماء ... ٤٥٥:١٣
- إنّ للربوبية سرّاً لو ظهرت لبطلت الربوبية. ٢٢٢:٢١
- أنت خليل الله، اشفع لنا. ١٨٨:٣
- إنما جوّ عني لأبكي. ٤٣٨:١٨
- أوّل ما بدىء به رسول الله - ص - من الوحي ... ٢٤٦:٧
- بجمعه بين الأضداد. ١٧٥:٦:١٠
- بل الرجل من يتحنّى بحار السموات و الأرض ... ٢١٥:٩
- بم عرفت الله؟. ١٦٠:١٠
- تركت الحقّ يتصرّف لي كما يشاء. ٣٢٥:٢١
- سرّ الحياة سرى في الموجودات كلّها. ٢٧٤:٨
- العجز عن درك الادراك ادراك. ١٢٤:١٧
- عناية الأزلية كفاية الأبدية. ٣٣٦:٢
- عين لا ترى قلب لا يفجع. ٥١٣:٢
- فما أوّلته؟. ٢١١:١٦
- كان خلقه القرآن. ٥٤٨:٤
- كان قبل ذلك لنوع الفرس. ١٤٠:١٩
- كلّ يومٍ هو في شأنٍ بيديه لا في ... ٢٤٠:٢٢
- كلّم الناس على قدر عقولهم. ٤٦١:٢١

٢١٤:٢٠ - ٣٠٠:٥	لو أنَّ العرش و ماحواه مائة ألف مرة في ...
٢١٤:٢٢	لو أنَّ ما لا ينتهى وجوده بقدر انتهاء وجوده ...
١٧٩:١٨	لطف نفسه فسماه خلقاً و كثف نفسه ...
٣٢٥:٨	لم لا تتصرّف؟
٢٥٧:١٧ - ٥٦٦:١٣:١٧ - ٥٦٩:٢	لون الماء لون انائه.
٨٠:٣	ليس وراء عبّادان قرية.
١٩٩:١٥	ما اطوع لك ربك يا محمّد!
٥٥٣:٨	ما الحقيقة؟
٢٢٥:٤	ما مراد الحق من الخلق؟
١٥٨:١	ما ملك الملك؟
٢٢٥:٤	ما هم عليه.
٥٤٦:٦	مت بالارادة تحي بالطبيعة.
١٥٨:٣	ملكي أعظم من ملكك لكونك لي و أنا لك ...
٢٦٩:١٦	من فقد حساً فقد فقد علماً.
٥٠٢:١٧	وددت أنَّ أخي فلاناً كان شاهدنا ليرى ...
٢٠٨:١٥	و لا تبذر السمرء في أرض عميان.
٣٢٦:٨	يا أبامدين! لم لاتعتاض علينا شيء و أنت ...
٥٣٥:٧	يكون علينا عارٌ عند العرب أن ينبش على أينا.

٥ - فهرس الأشعار

أولاً: فهرس الأبيات

٤٧٦:١٥	وإن شاء كما يشاء	صدر البيت و عجزه	الصحيفة و السطر
٤٧٧:١٤	فهذا ... سواء	إذا شاء غذاء	٤٧٥:٢٣
٢٠١:١٢	و لكن ... كمثل إنا	يريد إلا المشاء	٤٧٧:٨
٢٠١:٥	فلي أنا بأنا	مشيئته فهي المشاء	٤٧٦:٢١

٢١٥:١١ - ٥٤٤:٧	شربت ما رويت	٣٦٧:١	فاعطيناه اعطانا
٢٢٦:٢٠	فأنت أنت عبد	٣٦٧:١٢	فاعياه احيانا
١٤٩:١٢	فمن قال موحداً	٣٦٧:٢	فصار ايانا
١٤٩:٩	فان قلت محمداً	٢٠٠:٢١	وليس ... كنحن بنا
١٦٠:١٤ - ١٧٤:١٦	وما الوجه تعدداً	٤١٦:٥	فمن كان ... فيأخذه عنا
١٤٩:١٨	فاياك مفرداً	٣٦٥:١٥	فأنا مولانا
٢٢٧:٥	فكلّ عقد عقد	٤١٦:٦	فما كنا
٢٢٧:٢	وأنت ربّ عهد	٢٠٠:١٦	فنحن له نحن لنا
١٤٩:١٠	ان قلت سيّداً	٤١٦:٧	فنه إلينا وهبناكم منا
١٥٠:٣	فما أنت مقيداً	٣٢١:١٧	ملككت ماوراءها
٢١٤:٤	إذا ما تتابر	٤٩٢:٧	و حقّ عبدالهوى
٢١٣:١٧	فان قلت عابر	٢٨٩:١٢	فأما الجنائب
٣٣٠:٣	وقد ادرج الوتر	٣٣٦:٦	فلاسبيل له سبباً
٢١٤:١٣	و يقبل النواظر	٣٦٧:١٧	ثمّ بدا الشارب
٢١٣:٢٠	وما حكمه سافر	٣٩٥:١٠	كهزّ اضرب
٣٣٠:٢	فقد بان الأمر	٢٨٩:٤	فنههم السباسب
٢١٣:١٣	فللواحد ظاهر	٣٦٧:١٦	سبحان الثاقب
٣٧٤:٢٣	فاذا مبتئس	٢٨٩:٢١	و كلّ جانب
٣٧٤:٧	فيرىحه عبس	٢٨٨:٥	من الآيات المذاهب
٣٧٤:١٢	وقلد القبس	٤٠١:١٨	والذي الطريقة
٣٧٤:١٦	فراه العسس	٤٠١:١٧	أما الحقيقة
٣٧٣:٢٢	والعلم نعس	٣٠٧:٢	فمن ثمة هو ثمة
٣٧٣:٢٣	فيرى النفس	٣٠٧:١٠	فما عين ظلمة
٣٧٥:٤	لو كان مانكس	٣٠٧:١٣	فمن يغفل غمة
٣٧٣:١٧	فالكلّ الغلس	٣٠٧:١٥	ولا يعرف همة
٢١٥:١٦ - ٥٧٠:٢٠	تخلق الواسع	٤٥٢:٥	فرحة جارية
٥٤٢:٦	يداوي يخشع	٤٥٢:٦	مكانة عالية

٢٦٦:١٣	في كبير عليم	٢١٥:٢٠ - ٥٧٠:٢١	لو أن الساطع
٢٠٨:١١	هم الصم قرآن	٥٤٢:٨	وكيف تتقطع
٢٠٥:٦	ولاشك لقربان	٥٤٢:١٠	إذا لم انفع
٣٦٦:١٦	وغذ ريحاناً	٢١٥:١٥ - ٥٧٠:١٩	يا خالق جامع
٢٠٥:١٦	الم تدر لخسران	٢١٥:٢١ - ٥٧٠:٢٢	من وسع ياسامع
٢٠٦:١٦	فلا خلق اوزان	٥٤٢:٤	الا أيها يصنع
٢٠٤:٢٠	وعظمه ميزان	٢٢٦:٦	تحز السبق
٢٠٨:١	بذا قال احسان	٢٢٨:٢٠	ونزّهه الصدق
٣٦٥:١٦	وأنا عينه انساناً	٢٢٩:٢	وكن في الفرق
٢٠٤:١١	فداء نوس انسان	٢٢٨:١٧	ولا تنظر الحق
٣٦٥:١٠	فلولاه كانا	٢٦٧:١٧	إذا دان لك الحق
٢٠٨:٩	فمن شهد اعلان	٢٦٨:١٦	ولكن صوره حق
٣٦٦:٨	فكن حقاً رحماناً	٢٦٨:١٥	فحقق كله حق
٢٠٦:١٨	وأما ايمان	٢٦٧:١٨	وان دان الخلق
٢٠٦:١٧	وذو الحس برهان	٢٢٨:١٤	فلا تنظر عن الخلق
٣٦٦:١	فلا تحجب اعطاك برهاناً	٩٢:٨	فيها خطوط البهق
٣٦٨:٦	وليس احياناً	٢٢٠:١٠	فكن ... السبك
٣٦٧:١٨	فكتنا فيه اعيانا	٢١٩:٢٠	فمن كونه بلاشك
٢٠٨:١٠	ولا تلتفت عميان	٢١٨:١٨	فوقتاً بلافاك
٢٠٥:١٤	فياليت رحمن	٢١٩:٢١	ومن كونه والملك
٥٥٠:٢٢	صح عشق لمن	٢١٩:١٠	فان كان ضنك
٣٥١:١٩	حتى الدون	٢٢٢:١٤	كلّ الجمال مفصل
٢٢٧:١٩	فلم يبق ثم باين	١٨٨:١٨	قد تخللت خليلاً
٢٣٠:١٨	نعيم تباين	٣٢٩:١٤	ان لا يكونون منهم
٢٣٠:١٧	وان دخلوا مباين	٣٢٩:٧	فالكلّ عنا عنهم
٢٣٠:١٩	يسمى صاين	٢٦٥:٢٣	انّ لله العموم
٢٢٧:٢٠	بذا جاء اعاين	٢٦٦:١٥	ولهذا عظيم

١٩٦:٢٢	فيعرفني فاشهده	٢٣٠:١٠	فلم تعالين
٣٠٧:٧	فن عمّه	٣٤٩:٢١	تكوّن بسجّين
٥٦٧:٣	عقد اعتقدوه	٣٥١:٩	روحٌ الطير من طين
٢٨٣:٦	فنحن له... لديه	٣٤٩:٢٠	عن ماء المخلوق من طين
٥٣١:٥	كنار يدريه	٥٤٥:٢١	و تهفوا الانينا
٢٨٣:٤	فلاتنظر عليه	٥٤٥:٢٠	تحنّ حنينا
٤٠٩:١٦	لي سكرتان وحدي	٣٥٢:٢	الله لتكوين
٢٣٠:٢٢	وإني إذا مواعي	٣٥٠:٢٢	لأجل بتعيين
٢٧٩:١٥	فوجودي نحتذي	١٨٢:١٤	فالحقّ فادّكروا
٢٧٩:١٤	قام يغتذي	٨٨:١	فن الله فارجعوا
٢٧٩:١٣	فهو الكون الذي	٨٨:٨	هذه الرحمة فوسّعوا
٢٧٩:٢١	فبه منه تعوذي	٨٨:٢	فاذا ما.... فعوا
٢٢٩:١١	فلاتفني لاتبقي	٨٨:٣	ثمّ بالفهم اجمعوا
٢١٩:٢٢	ويعجز يبكي	٨٨:٤	ثمّ منّوا لاتمنعوا
٢٢٩:١٦	و لا يلقى لاتلقي	١٩٨:١١	فيحمدني أعبدّه
١١١:٢	فان ذكرت نعني	١٩٩:٩	لذاك فاوجده
١١٠:١٨	فالكلّ لانكني	١٩٨:١٨	ففي حالٍ اجحده
١١١:١١	فالكلّ عني	١٩٩:١٢	بذا جاء مقصده
		١٩٩:٣	فأني اسعده

ثانياً : فهرس الأرجاز

ألا ايّ هذا الزاجري احضر الوغنى ٤٧٦:١٤

كدينك من امّ الحويرث قبلها ٢٤٠:١

٦ - فهرس أسماء الأعلام

٣٥٣:١٢	٤٤٢:٩	آسيه
٥١٠:١٩	٣٩٢:١٨:٢٢	آصف بن برخيا - رض -
٥٠٩:٤	٣٩٤:١٢ - ٣٩٣:١٧:٢٠ - ٣٩٢:١٨:٢٢	
بعض الحكماء (:الشيخ الرئيس ابن	١٤١:١٣	آغاذايمون
١٩٢:١٦	١٠٨:١٤ - ١٥٢:٥ - ٣٣٢:١٤	ابليس
٤٥٨:١٨	٣٣٦:٥ - ٣٧٢:٧	
٤٥٨:١٨	٧٦:٣	ابن عربي
٣٨٤:٦:٨:٩:١٧:٢٢	٢٠٠:٤	ابن مسرة الجيلي
بلقيس	١٧٩:١٧	ابوالحسين النوري
٣٨٥:٣:١٠ - ٣٩١:٢٣ - ٣٩٢:٢٠		ابوالسعود بن الشبل
٣٩٣:١:٤ - ٣٩٤:١٢ - ٣٩٥:١٣	٣٢٥:١٩:٢١:٢٣ - ٣٢٦:٣ - ٣٢٧:٦	
٣٩٦:١:١٦ - ٣٩٧:٢١ - ٣٩٨:٦:١٨	١٨٤:٦ - ٤٥٥:١٢	ابوالقاسم بن قسي
٣٩٩:٣	٢٠٩:١١:١٦	ابوبكر
٥٣٥:١٣	٣٤٧:١٢	ابوجهل
الترمذي (:ابوعيسى محمد بن عيسى	١٩٢:١٦:١٩	ابوحامد (:الغزالي)
١٦٠:٢٢	١٦٠:٢٣	أبوسعيد (:الخدري)
الترمذي (:محمد بن علي الحكيم)	١٧٥:٩	أبوسعيد الخزاز
١٥٦:٢٢:٢٣	٣٢٢:١٠	أبوطالب - ع -
٢١١:١٠:١٢:١٣ -	٣٣٥:١٩	أبو عبد الله بن قائد
٢١٢:٩:١١	٢٧٥:٨ - ٣٢٦:٧:١١	أبو مدين
٢٢٤:٣ - ٣٠٢:١٨ - ٥٦٦:١٢:١٧	١٥٧:٢ - ٢١٤:	أبوزيد
٥٦٧:٦ - ٥٦٩:٢:١٥	٢٠:٢٢ - ٢١٥:٥:٩ - ٣٠٠:٥ - ٣٠٢:١٧	
١٨٠:١٨ - ٥٥٢:٢٠	٥٧٠:١٨ - ٥٤٤:٦ - ٣٦٤:١١:١٤	
حواء - ع -	٥٣٠:١١	أبي ...
خاتم الأولياء و وارث خاتم الرسل و	٥٤٢:٢	الأصمعي
الأنبياء (:الشيخ المصنف)		اسماعيل (:ملك من ملائكة الله - تعالى -)
٢٧٦:١٢		
٢٤٩:٧:٩		
٣١٠:١٤		
دحية		

٤٩٤:١٠	(الشاعر)	٥٠٢:١٩	ذي القرنين
٢٠٠:٧ - ٤٧٢:٨	عزرائيل	٩٢:٧	رؤية
١٢٧:٢:١٤ - ١٢٨:١٧ - ٢١١:١٦	عمر	٨٧:١ - ٣٣٥:٨	روح القدس
٤٠٠:١٦ -		٤٤٧:١٢	زوجته (:زوجة زكريا - ع -)
١٩٢:١٩	الغزالي	٣٦٠:١٠	سام بن نوح - ع -
٣٨٥:٢:٦:٨	كيسرى	٣٥٢:١٨:١٩ - ٣٥٣:١٧	السامري
٥٥٣:٦	كميل بن زياد - رض -	٤٨٨:١٠:١٢ - ٤٨٩:١٧	
	مؤيد الدين (:الجندى، الشارح	١٢٧:١٨	سعد بن معاذ
٩٠:١٦	الأول للكتاب)		سهل بن عبدالله التستري
٧٦:١	محمد بن مصلح المشتهر بالتبريزي	٢٠٨:١:٣ - ٢٢٢:٢١	
	محمدي الديـن - (مـصنّف	٩٠:١٧	صدرالدين القونوي
٧٦:٣ - ١٥٧:١	الكتاب)	٢٤٦:٧:١٣ - ٥٤٨:٤ - ٥٥٦:١٨	عائشة
٢٤٥:١٤	المصنّف (:مصنّف هذا الكتاب)	٥٥٧:٢ -	
٢٠٠:٤:٥:٧ - ٤٧٢:٨	ميكائيل	٣٢٦:٧	عبدالرزاق
	هذا الولي (:الشيخ الأكبر مصنّف	٢٠٦:١٣	عبدالمطلب - ع -
٣١٣:٩	الكتاب - رض -)	٤٤١:٢٣	عجوز عاقر (:امراة زكريا - ع -)
			العراقي (:الشيخ فخرالدين ابراهيم

٧ - فهرس اسماء الفرق و الجماعات

٥٠١:٢٢	موسى - ع -	٤٠٤:١٥ - ٤٠٥:١٠:١١	آل داود
٤٤٤:٧	الأخبار	٥٠٩:١ - ٥١٠:١٦	آل فرعون
٢٤٩:٧	اخوته (:اخوة يوسف - ع -)	٥٧:١٧	آله (: آل النبي - ص -)
١٢٧:٢	أسارى بدر	٤٥٦:٥	الأبالسة
٣١٦:١٢:١٩ - ٣١٧:١٠:١٩	الأشاعرة	٣٢٦:٧	الأبدال
٣٩٥:١٣ - ٤٧٩:١٥ - ٤٨٠:٥ - ٥٥٤:١٦			الأبناء الذين قتلوا في زمان ولادة

٣٩٢:١١ - ٣٩٣:١٩:٢٠:٢٣	الجن	٨٣:٢٠ - ٣٧٠:٦	الإشراقين
- ٣٩٤:١ - ٣٩٩:١٩ - ٥٠١:١٩		٥٠٢:١٧	اصحاب الجمل
٥٤٢:٢:٤	الحُجَّاج	٢٨٩:٥	اصحاب الركائب
٣١٦:١٣:١٦:٢١	الحسابية	٥٥٢:٢٣	اصحاب العلة
١٣٤:٩ - ١٦٥:٢٣ - ١٧١:٧	الحكماء	٢٠٣:٧	اصحاب المالخوليا
- ١٩٣:١٦ - ٤٥٤:١٨ - ٥٤٩		٣٢٧:٦	اصحابه (: اصحاب أبي السعود)
٥٦٥:٦ - ٥٦٣:٩ - ٥٥٤:١٨ - ٥٢٢:٢٢			اصحابه (: اصحاب النبي - ص -)
٣٧٠:٥	الحكماء الاسلاميين	٧٥:١٧ - ١٢٧:١٩	
١٤٢:١٢	حكماء قتاء و أيفر (?)	٣٩٢:١	أصحابها (: اصحاب بلقيس)
٤٠٨:١٧	خلفاء الرسول - ص -	٥٣٥:٧	أكابر أولاده (: أولاد خالد - ع -)
١٦٥:١٢	الخوارج	٣١٥:١٥	الأكابر من الصوفية
٤٥٦:٦ - ٤٨٩:٢:٣	الفراغة	٣٩٦:١٤ - ٤٣٧:١٠	الأمّة المحمّدية
٣٥٣:١٢ - ٣٦٩:١٧	الفلاسفة	- ٥١٨:٦	
١٥٦:١١	ذرية نوح - ع -	٤٩٩:١٨	أمّة موسى - ع -
٣٩٨:٥:١٣:١٤:١٦ - ٥٢٦:١١	السحرة	٥٣٥:٦	أولاده (: أولاد خالد - ع -)
٥٢٧:١٠ - ١٣:١٧			بعض أصحابه (: اصحاب أمير المؤمنين - ع -)
٣١٦:٢١	السوفسطائية	٥٠٢:١٦	(-)
١٣٤:١٦ - ٣٠٤:٢٣ - ٣١٥	الصوفيّة		بعض أصحابه (اصحاب سليمان - ص -)
٣٠٧:٥ - ١٥		٣٩٣:٩:٢٢	(-)
١٢٧٣:٢٠	عاد (: قوم هود - ع -)	١٠٠:٥ - ٢٨٨:٦	بني آدم
١٧٢:٢ - ٣٩٥:٨ - ٥٣٥:٨	العرب	١٥٦:١٠:١١ -	بني اسرائيل
- ٥٥٢:٦ - ٥٥٣:٣ - ٥٦٥:١٦		٢٤١:٢١ - ٣٩٧:٢٠ - ٣٩٨:١١	
٢٧٧:٧	علماء أهل الكتاب	٥٠٢:٦ - ٥١٩:٩	
٥٠٢:٥	علماء القبط	١١٣:٥ - ٣٨٩:٣	بنيه (: بني آدم - ع -)
٣٩٨:١٧ - ٥٠٢:٥ - ٥١٣:٦	القبط	٢٣٤:١٤	بنيه (: بني ابراهيم - ع -)
٢٣٦:٢١	المتصوّفة	٣٣٣:١٢	بنيه (: بني يعقوب - ع -)
٤٣٧:٢٠	المتقدّمين من المشرقيّين	١٤٩:١	التركي

٢٥٠:٢٠:٢٣	ورثة محمد - ص -	١٢٩:١٦ - ٣١٥:١٦	المتكلمين
١٣٠:٢ - ٥٥٦:٩	وُلد آدم - ع -	٣٦٢:١٩	المسيحيين
٣٨٧:٢٠	ولدان المدينة	٤٥٤:١٨	المعتزلة
١٤٩:١	الهندي	١٥٦:١٠	النوحيين

٨ - فهرس اسماء الكتب و الرسائل

١٢٥:١ - ٥٥٦:١٧	الفتوحات المكيّة	التأويلات (:تأويلات القرآن الكريم، للشارح نفسه)	٢٤٧:٦ - ٥٠٩:١٨ - ٥٢٥:١١
- ٥٦٢:٢١		التجليات الالهية	٣١٣:١٢
٧٦:٢:١٣ - ٨٦:٩	فصوص الحكم	التنزيلات الموصليّة	١٦٧:٩:١٣
	الكتاب (:كتاب سليمان - ع - إلى بلقيس)	التورات	٤٩٩:١٣
٣٨٤:٣		خلع النعلين	١٨٤:٧
	كتاب رسول الله (: إلى كسرى)	رسالة المحبة (: للشارح نفسه)	٤٩٣:١٢
٣٨٥:٢:٦:٨		الشرح (: هذا الشرح الذي هو بين يديك الآن)	٣٩٤:٧
٢١١:١٠	المسند (: لابن مخلد)		
٨٩:٩ - ٢٤٥:١٤	نقش الفصوص		

٩ - فهرس اسماء الأماكن و البقاع

١٤٩:٢	الصين	٤٥٧:١٧ - ٤٥٨:٨ - ٤٧١:٢٣	بعلبك
٨١:٣	عبّادان	٢١٣:١	بلاد الغرب
٢٧٦:٦	قرطبة	٤٢٠:١٦	بيت المقدس
٢٨٥:٢٠	الكعبة	٨٦:٨	دمشق
٢٣٤:١	كنعان	٣٩٣:١:٧ - ٣٩٤:١٢:١٣	سبأ
٤٥٧:٢٠ - ٤٥٨:١٠	لبنان	- ٣٩٧:٣:٦	

٢٣٤:١	مصر	٣٨٧:٢٠	المدينة
		٢٨٥:١٣:١٥:١٦	مسجد الحرام

١٠ - فهرس اسماء الحيوانات و المركوبات

٢٠٤:١٢	الإبل
١٨٣:٩ - ٢٨٨:٢١	الأسد
٢٠٥:٦:٨:١١ - ٢٠٦:٥:١٢:١٣	البدن
٢٨٨:٢:٢٣ - ٤٥٨:١٤	البراق
٤٨٣:٩	البعوضة
٢٣٢:٢ - ٣٤٠:١٢ - ٤٠٤:٢	البقرة
١٤١:٦	البهائم
٢٨٨:٢١	النعبان
٢٣١:١٤ - ٥٥٨:١٣:١٤	الجعل
٢٣٢:٢ - ٢٨٨:١ - ٥٣٥:٢:٦	الحمار
٥٢٦:٧	الحيتات
٣٥٣:١٥	الحيزوم
٣٥١:٢٢	الحفّاش
٢٣٣:٢٣	الخنيل
١٥٢:١٢ - ٤٩١:٦	الذئب
١٤١:١٦	السباع
٣٥١:٩:١٧:٢١ - ٣٥٢:١١	الطير
٣٥٧:١١:١٧:١٨:١٩ - ٣٨٣:٢٠	
٣٩٣:١٩ - ٣٩٩:١٩ - ٤٠٣:١١:١٢	
٤٠٦:١١:١٢:١٤:٢٠ - ٤١٧:١٩	
٣٥٢:٢١ - ٣٥٣:١٨	العجل
٤٨٧:٨ - ٤٨٦:١٩:٢٣	
٤٨٨:١٣:١٩ - ٤٨٩:١٧:٢٠	
٤٩١:٧:١١:١٢	
٢٠٤:١٤ - ٢٠٥:٩ - ٥٢٦:٢٢	الغنم
٥٣٥:١	
١٠٥:١١ - ١٤١:٢٠ - ٤٥٨:١٢	الفرس
٢٠٤:٢١ - ٢٠٥:١:٣ - ٢٠٦:	الكبش
٤:١٢ - ٢٠٩:٥ - ٢١٠:١٨	
٢١٢:١٤ - ٢٠٧:١٤	
٢٨٧:١٣:١٥ - ٢٨٨:١:١٩	الناقة
٢٨٩:٢	
٣٦٤:١١	النملة
٣٩٩:١٩	الوحش
٣٩٣:١٩	الوحوش

فهرس مصادر التحقيق و التعليق

[خلطاً بين المصادر العربية و الفارسيّة]

- ١ - القرآن الكريم / منظمّة الاعلام الاسلامي / تهران / ١٣٦٦ هـ . ش
- ٢ - نهج البلاغه / الشريف الرضي / - / اوفست / تهران / -
- ٣ - الأحاديث القدسية / - / مؤسسة الكتب الثقافية / بيروت / ١٤٠٣ هـ . ق
- ٤ - إحياء علوم الدين (٤ ج) / ابو حامد الغزالي / عالم الكتب / بيروت
- ٥ - الأربعين في اصول الدين / فخر الدين الرازي / مكتبة الكليات الازهرية / القاهرة / ١٤٠٦ هـ . ق
- ٦ - اساس البلاغة / الزمخشري / دار صادر، دار بيروت / بيروت / ١٣٨٥ هـ . ق
- ٧ - اساس العربية / ابن الانباري / دار الجيل / بيروت / ١٤٠٥ هـ . ق
- ٨ - الاصابة في تمييز الصحابه (٤ ج) / ابن حجر العسقلاني / دار احياء التراث العربي / بيروت / -
- ٩ - اعراب القرآن / ابوجعفر النحاس / عالم الكتب / بيروت / ١٤٠٥ هـ . ق
- ١٠ - اعراب القرآن الكريم و بيانه (١٠ ج) / محيى الدين درويش / دار ابن كثير، اليمامة / ١٤٠٨ هـ . ق
- ١١ - الأعلام (٨ ج) / خير الدين الزركلي / دارالعلم للملّائين / بيروت / ١٩٨٦ م
- ١٢ - اعيان الشيعة (١١ ج) / السيد محسن الامين / دار التعارف / بيروت / ١٤٠٣ هـ . ق
- ١٣ - الأغاني (٢٦ ج) / ابوالفرج الاصفهاني / دارالفكر / بيروت / ١٤٠٧ هـ . ق
- ١٤ - الانصاف في مسائل الخلاف ... (٢ ج) / ابن الانباري / نشر أدب الحوزة / قم / -
- ١٥ - ايضاح المقاصد / العلامة الحلي / دانشگاه تهران / تهران / ١٣٧٨ هـ . ق
- ١٦ - بحار الأنوار (١١٠ ج) / العلامة المجلسي / دارالكتب الاسلامية / تهران / ١٣٦٢ هـ . ش
- ١٧ - تاريخ الأدب العربي (٣ ج) / عمر فروخ / دارالعلم للملّائين / بيروت / ١٣٨٨ هـ . ق

- ١٨ - تاريخ الرسل و الملوك (١٠ ج) / الطبري / دار المعارف / القاهرة / -
- ١٩ - التبيان في تفسير القرآن (١٠ ج) / شيخ الطائفة الطوسي / مكتب الاعلام الاسلامي / قم / ١٤٠٩ هـ. ق
- ٢٠ - ترتيب اصلاح المنطق / ابن السكيت / بنياد پژوهشهای اسلامي / مشهد / ١٤١٢ هـ. ق
- ٢١ - التنزيلات الموصلية / الشيخ الأكبر / عالم الفكر / القاهرة / ١٤٠٦ هـ. ق
- ٢٢ - التوحيد / الشيخ الصدوق / مؤسسة النشر الاسلامي / قم / -
- ٢٣ - تهذيب اللغة (١٤ ج) / ابومنصور الازهري / الدار المصرية / القاهرة
- ٢٤ - الجامع لأحكام القرآن (٢٠ ج) / انتشارات ناصر خسرو / تهران / -
- ٢٥ - الجمل في النحو / الزجاجي / انتشارات استقلال / تهران / ١٤١٠ هـ. ق
- ٢٦ - جمهرة اللغة (٤ ج) / ابن دريد / مكتبة المثنى / بغداد / -
- ٢٧ - حلية الأولياء (١٠ ج) / ابونعيم الاصفهاني / دار الكتب العلمية / بيروت / -
- ٢٨ - الدر المنثور (٦ ج) / السيوطي / مكتبة آية الله المرعشي / قم / ١٤٠٤ هـ. ق
- ٢٩ - الدرر المنتثرة / السيوطي / مصطفى البابي الحلبي / القاهرة / ١٣٨٠ هـ. ق
- ٣٠ - رسائل ابن عربي / شيخ اكبر / مترجمان / مولى / تهران / ١٣٦٧ هـ. ش
- ٣١ - الرسالة القشيرية / ابوالقاسم القشيري / بيدار / قم / ١٣٧٤ هـ. ش
- ٣٢ - الرسالة القشيرية / ابوالقاسم القشيري / دارالخير / بيروت / ١٤١٢ هـ. ق
- ٣٣ - الرسالة الوجودية / الشيخ الأكبر / مكتبة القاهرة / القاهرة / -
- ٣٤ - روضات الجنّات (٨ ج) / الخوانساري / اسماعيليان / قم / ١٣٩٠ هـ. ق
- ٣٥ - سنن ابن ماجه (٢ ج) / ابن ماجه / دارالفكر / بيروت / -
- ٣٦ - سنن ابي داود (٢ ج) / ابوداود / دارالفكر / بيروت / -
- ٣٧ - سنن الترمذي (٥ ج) / الترمذي / دارالفكر / بيروت / -
- ٣٨ - سنن الدارمي (٢ ج) / الدارمي / دارالفكر / بيروت / -
- ٣٩ - سنن النسائي (٤ ج) / النسائي / دارالفكر / بيروت / -
- ٤٠ - شرح حكمة الاشراق / قطب الدين الشيرازي / الطبعة الحجرية / تهران / -
- ٤١ - شرح صحيح مسلم (١٠ ج) / النووي / دار القلم / بيروت / ١٤٠٧ هـ. ق
- ٤٢ - شرح فصوص الحكم / مؤيد الدين الجندي / انتشارات دانشگاه مشهد / مشهد / ١٣٦١ هـ. ش

- ٤٣ - شروح سوانح / شارحان / سروش / تهران / ١٣٧٢ هـ. ش
- ٤٤ - شوارق الالهام (٢ ج) / اللاهيجي / انتشارات مهدوي / اصفهان / -
- ٤٥ - صحاح اللغة (٦ ج) / اسماعيل الجوهري / دارالكتاب العربي / قاهره / -
- ٤٦ - صحيح البخاري (٤ ج) / البخاري / دارالفكر / بيروت / ١٤١٠ هـ. ق
- ٤٧ - طبقات الشعرا / محمد بن سلام الجمحي / تهران، اوفست بريل / -
- ٤٨ - علل الشرايع / الشيخ الصدوق / الداوري / قم / -
- ٤٩ - عوارف المعارف / عبدالقاهر السهروردي / دارالكتاب العربي / بيروت / ١٤٠٣ هـ. ق
- ٥٠ - العين (٩ ج) / خليل بن احمد / دارالهجرة / قم / ١٤٠٩ هـ. ق
- ٥١ - الفتوحات المكيّة (٤ ج) / الشيخ الاكبر / دارصادر / بيروت / -
- ٥٢ - الفتوحات المكيّة (١٣ ج) / الشيخ الأكبر / - / بيروت / -
- ٥٣ - فصوص الحكم / الشيخ الاكبر / الزهراء / تهران / ١٣٦٦ هـ. ش
- ٥٤ - الفكوك / صدرالدين القونوي / مولى / تهران / ١٣٧١ هـ. ش
- ٥٥ - الكافي / الشيخ الكليني / الاعلمي / بيروت / ١٤٠٧ هـ. ق
- ٥٦ - الكامل في التاريخ (١٠ ج) / الشيخ الأكبر / - / بيروت / -
- ٥٧ - الكبريت الأحمر / الشعراني / دار الكتب العلمية / بيروت / ١٤١٨ هـ. ق
- ٥٨ - كشف الغايات / - / مركز نشر دانشگاهي / تهران / ١٣٦٧ هـ. ش
- ٥٩ - كشف المحجوب / هجویری / طهوری / تهران / ١٣٥٨ هـ. ش
- ٦٠ - لسان العرب (١٤ ج) / ابن منظور / نشرادب الحوزة / قم / ١٤٠٥ هـ. ق
- ٦١ - مجمع الأمثال (٢ ج) / الميداني / دار الفكر / بيروت / ١٣٩٣ هـ. ق
- ٦٢ - مجمع البيان في تفسير القرآن (١٠ ج) / الشيخ الطبرسي / دار احياء التراث العربي / بيروت / ١٣٧٩ هـ. ق
- ٦٣ - مجموعة مصنفات السلمي (٢ ج) / ابو عبد الرحمن السلمي / مركز نشر دانشگاهي / تهران / ١٣٧٢ هـ. ش
- ٦٤ - مرصاد العباد / نجم الدين رازي / انتشارات علمی فرهنگی / تهران / ١٣٧١ هـ. ش
- ٦٥ - المسائل (المطبوع في رسائل ابن عربي ج ٢) / الشيخ الاكبر / دار احياء التراث / بيروت / -
- ٦٦ - المستدرک علی الصحيحين (٥ ج) / المحاكم النيسابوري / دار المعرفة / بيروت / -

- ٦٧ - مسند احمد (٦ ج) / ابن حنبل / دار صادر / بيروت / -
- ٦٨ - مسند الحميدي (٢ ج) / الحميدي / المكتبة السلفية / المدينة المنورة / -
- ٦٩ - مصباح الانس / الفناري / مولى / تهران / ١٣٧٤ هـ. ش
- ٧٠ - مصباح المنير / الفيومي / دار الكتب العلمية / تهران / -
- ٧١ - مصباح الهداية / كاشاني / نشر هما / تهران / ١٣٦٧ هـ. ش
- ٧٢ - مفردات الفاظ القرآن الكريم / الراغب الاصفهاني / - / قم / ١٤١٧ هـ. ق
- ٧٣ - المقابسات / ابوحيان التوحيدي / مركز نشر دانشگاهي / تهران / ١٣٦٦ هـ. ش
- ٧٤ - المقتضب (٤ ج) / المبرّد / عالم الكتب / بيروت / -
- ٧٥ - الملل و النحل (٢ ج) / الشهرستاني / منشورات الشريف الرضي / قم / -
- ٧٦ - نفحات الأنس / جامي / سعدى / تهران / ١٣٦٦ هـ. ش
- ٧٧ - النجاة / شيخ الرئيس / دانشگاه تهران / تهران / ١٣٦٤ هـ. ش
- ٧٨ - موسوعة اطراف الحديث النبوي (١١ ج) / ابوهاجر زغلول / دار الفكر / بيروت / ١٤١٠ هـ. ق^(١)
- ٧٩ - نص النصوص / السيد حيدر الآملي / توس / تهران / ١٣٦٧ هـ. ش
- ٨٠ - نقد النصوص / جامي / مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنگي / تهران / ١٣٧٠ هـ. ش
- ٨١ - اليواقيت و الجواهر (٢ ج) / الشعرائي / دار الكتب العلمية / بيروت / ١٤١٩ هـ. ق

١- يوجد في تعاليفنا على الكتاب قسطاً كبيراً من الكتب التي استفدنا من هذه الموسوعة موضع الحاجة فيها، كاللؤلؤ المرصوع و الاسرار المرفوعة و تذكرة الموضوعات و الجامع الصغير و المعجم الكبير و تهذيب تاريخ دمشق و غيرها من المصادر؛ و حقّ علينا أن نذكر هذه الموسوعة في فهرسنا شكراً لمؤلفها الساعي.

‘Arabī were allowed to have their effect when Iran had definitely turned Shī‘ī, and this in the very capital of the new nation, Iṣfahān.

The names of Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā will be frequently heard during this Colloquium side by side with those of Ibn Bājja, Ibn Ṭufayl and Averroes. It is hoped that this unusual, simultaneous approach to two quite different “schools” of Islamic philosophy will cast some new light on what this philosophy is all about.

Hermann Landolt

“representative of God” (*khalīfat Allāh*) on earth to be directly inspired by God. It is not very difficult to see, then, what might have led to his execution in 587/1191 in Ayyūbid Aleppo, at the age of 36 solar years. All the more remarkable is the fact that the *ishrāqī* “leaven” kneaded into Avicennism by the young Shaykh continued to be active in further developments in the Muslim East, and it has to be added that this East was now, i.e., after great changes occurring in the Muslim world in connection with the Mongol invasions, beginning to assume a more distinctly Iranian identity of its own. Other great names should certainly be mentioned in this context, too, such as Khwāja Naṣīruddīn-i Ṭūsī, whose defense of Avicenna and new interpretation of Shī‘ism may to a certain extent have been influenced by Suhrawardī’s *ishrāq*. Moreover, there is a spiritual dimension not to be overlooked in the process: the emigration of the great Spanish-Arab mystic Ibn ‘Arabī to the Orient, and the reception of his thought by Shī‘ī thinkers such as Ṭūsī’s contemporary, ‘Alī b. Sulaymān al-Baḥrānī, and later on Sayyid Ḥaydar-i Āmulī or Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā‘ī. Of course this is not to deny the impact of Ibn ‘Arabī on Sunnī Sufism, nor is it to imply that Iranian Shī‘ism did not have its own strict opponents of anything remotely philosophical. It remains nevertheless a significant fact that the spiritual catalysts of both Suhrawardī and Ibn

in the Arab world until very recently, and that the credit for a continued existence of philosophy in the East must go primarily to Suhrawardī, who followed quite a different path.

Although Suhrawardī remained in many respects an Avicennian *malgré lui*, his project was to overcome the Peripatetic tradition, not by going back to the “true” Aristotle like Averroes, but by bringing new life to the “eternal wisdom” of Plato and the ancient Sages of the *Orient*, which is clearly one of the symbolic meanings given to the term *ishrāq* by Suhrawardī himself. As for the direct meaning of the term, “illumination,” it refers, of course, to his doctrine of “light”: an ontology based on the dynamic power of “light” rather than the abstract concept of “existence,” and a corresponding epistemology or gnoseology by which he sought to replace the Peripatetic method of abstract knowledge through a direct “knowledge by presence” (*ilm hudurī*). But Suhrawardī was not only a theoretical thinker. His *ishrāq* was *événement de l’âme*, as Henry Corbin puts it; and it was at least by implication highly political as well since he spoke quite openly and provocatively about the oppressive times in which the “powers of darkness” have taken over, in contrast to the “luminous” times of a distant mythical past governed by pious *Iranian* kings, and pointed to the necessity for the *true*

Averroes in his answer to Ghazālī, the *Tahāfut al-tahāfut*, actually disagree with him on these points. He rather tried to save philosophy by arguing that Ghazālī had been a victim of Avicenna's misunderstandings of Aristotle in the first place, and that the study of the true demonstrative method was not only permissible, but in fact a legal obligation incumbent upon those qualified to interpret Scripture rationally. He evidently did not believe that the wisdom (*ḥikma*) of philosophy could possibly contradict the wisdom of religion, although his clear distinction between the demonstrative method and other, less perfect methods suitable for the masses, may well have something to do with the famous doctrine of the "double truth" that went under his name in the Latin Middle Ages.

More research will be needed to show whether Averroes also had any significant influence on further philosophical developments in the Muslim East, where he was, in any case, not unknown, just as, conversely, the *ishrāqī* philosophy of Suhrawardī was by no means unknown in 14th century Granada. Quite generally speaking, one should never underestimate the mobility of scholars and ideas in the Muslim world, given the religious duty of "migrating" in "search of knowledge" (*talab al-ʿilm*) and the social importance of commerce. It remains however true that the messages of Averroes and Ibn Ṭufayl were not really heard

important references to the so-called *Theology of Aristotle*, that is, the extracts from Plotinus' *Enneads* that had already been circulated under the name of Aristotle; and it is certainly not without significance for our purpose to note that this Neoplatonized Aristotle was to have a lasting influence in the Muslim East, including in particular Avicenna and the later school of Iṣfahān. If, for Mullā Ṣadrā, Aristotle was still the greatest of all philosophers whom he placed even above Avicenna, and indeed "among the perfect Friends of God" (*min al-awliyā' al-kāmilīn*), this was precisely because he regarded him, too, as the author of the *Theology*. In stark contrast to this, the *Great Commentator* of Aristotle in the Muslim West, Averroes, spent much of his philosophical and scholarly effort on purifying Aristotle precisely from that Neoplatonic admixture, for which he blamed mainly Avicenna.

One important reason for Averroes to be so critical of Avicenna was undoubtedly the serious blow the philosophical establishment in Islam had received at the hands of Ghazālī in his *Tahāfut al-falāsifa*. This was not an ordinary refutation of philosophy on merely theological grounds, but an attempt to demonstrate that the established doctrines of the *falāsifa* were neither compatible with the main tenets of Islam as commonly understood, nor irrefutably certain and coherent in themselves. Nor did

question of whether or not concepts could be “translated” at all, or adapted from one linguistic and cultural milieu to another. While Fārābī, the real founder of Islamic Peripateticism, strongly argued that logic as taught by the Greeks was universal logic, regardless of the language that happened to be used, the question was decided in the opposite sense in a famous debate held in Baghdād in 326/932. In another well-known debate, held a little earlier in Ray between the Ismāʿīlī theologian Abū Ḥātim al-Rāzī and the sceptic Platonist and physician Abū Bakr al-Rāzī (the Rhazes of the Latins), the issue at stake was rather one concerning the authority of traditions: while the Ismāʿīlī theologian challenged the authority of the philosophical tradition, the philosopher paid back in kind by daring to question the unity of the prophetic messages, and was eventually punished for such impertinence by being ranked among the arch-heretics. Perhaps for similar reasons, Fārābī himself (or possibly an unknown fellow philosopher writing under his name, as has recently been argued) felt compelled to prove, in the *Jamʿ bayn raʾyay al-ḥakīmayn*, that the doctrines of the great philosophers, Plato and Aristotle, were not really contradictory if properly understood, although he had otherwise rather emphasized their difference.

Unlike most of Fārābī’s work’s, the *Jamʿ* contains

took the life-time *engagement* and scholarly work of that most unusual among “Western Orientalists,” Henry Corbin, to change the degree of awareness in the West considerably. As a result, it is not an infrequent experience in Paris bookshops nowadays to be encouraged to “read Sohrevardi as one reads Kant”, for example.

In Iran, on the other hand, intellectuals have been calling for some time now for an increased awareness of the foundations of modern and even post-modern thought as developed in the West.

Of course the process of reception and creative adaptation referred to above has never been going on without raising serious questions and problems. To be sure, a significant attempt to bridge the gap between Athens and Jerusalem through philosophical interpretation of Scripture had already been made at the very beginning of the Christian era by the Jewish philosopher Philo of Alexandria, and polytheistic Neoplatonism of late Antiquity had already been transformed by oriental Christianity into a form acceptable to monotheists before the coming of Islam. But tensions and contradictions between revealed religion and human reason, or between their respective representatives in various settings, would of course subsist and manifest themselves in numerous ways. In the classical Islamic world, one issue debated from early on was the very modern

is well-known, the highlights of this reception process were two translation movements: the translations from Greek and Syriac into Arabic, done mainly by oriental Christians sponsored in the 8th and early 9th centuries by the ‘Abbāsid caliphs of Baghdād, and, some four centuries later, the translations from Arabic into Hebrew and Latin, which were facilitated by the then still relatively easy coexistence of Muslims, Jews and Christians in Spain, and were in their turn to influence the coming about of the European Renaissance.

What was not so well-known until quite recently is that philosophy received a new impulse at the time not only in the West, but also in the East, and eventually found its way there to a kind of Renaissance, too, namely, what has been called the “Shī‘ite Renaissance” of Şafawid Iran. While the classics of “Arabic philosophy,” as it used to be known, Al-Fārābī, Avicenna (Ibn Sīnā) and, above all, Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, were certainly familiar names to students of philosophy in general, the same could not be said about Suhrawardī, Averroes’ Eastern contemporary, let alone Mīr Dāmād and Mullā Şadrā, the pillars of the “school of Işfahān” in the first half of the 17th century. In fact, after some pioneering efforts by Max Horten and a few others who questioned the habitual way of presenting the history of philosophy in the first half of the past century, it

Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord - und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände

The above verses from Goethe's celebrated *Divan*, which are in fact a free rendering of the Qur'anic Verse 2:115 (109) by the German poet, may well serve as a reminder of universal values at a time when, despite the phenomenon called "globalization," East and West and North and South threaten to drive further apart than ever. In such a situation it is of particular importance that the common heritage of Orient and Occident be brought to mind again. At the same time, the differentiating factors that have contributed since Antiquity to the shaping of an "Eastern" and a "Western" consciousness will have to be thought about in some depth, especially when a true dialogue of civilizations is called for.

Surely the most important elements of the common heritage of Orient and Occident are monotheism on one hand, and the philosophical tradition on the other, that is to say, the systematic way of doing philosophy that was inherited from the Greeks by Jews, Christians and Muslims, and creatively adapted by them to their respective needs. As

15. Sa'd b. Mansûr al-Baghdâdî (Ibn-i Kamûna), *Tanqîh al-Abhath fi al-Milal al-Thalath* (Pure arguments on three religions), edited by M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

16. 'Abd al-Razzâq Kâshânî, *Sharh-i Fusûs al-Hikam* (Commentary on Ibn al- 'Arabî's *Fusûs al-Hikam*), edited with an introduction and notes by Majîd Hadîzada. Tehran: SACWD, 2004.

Fusûs al-Hikma with al-Shanbgazânî's commentary and Mir Dâmâd's notes, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

8. Mutahhar-i Hillî, Hassan b. Yûsuf. *Risâla Sa'diyya*, translated into Persian by Sultân Husayin Istarâbâdî, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

9. Nûrbakhsh, Baha' al- Dawla. *Hadîyyat al-khair* (A gift of goodness): a mystical commentary on the Prophet's Tradition and Sayings, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

10. Aşşâr, Sayyid Muhammad Kâzim. *Selected problems of metaphysics*, edited by Manouchehr Sadoughî Sohâ. Tehran: SACWD, 2003.

11. Tamîmî Sabzavârî, Alî b. Muhammad. *Zakhîrat al-Âkhira* (Provisions for the hereafter) with a number of old shî'î prayers, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

12. Fakhr al-dîn al-Isfarâyînî al-Nîshâbûrî. *Sharh Kitâb al-Najât* (Commentary on the Metaphysics of Ibn Sînâ's *Kitâb al-Najât*), edited with an introduction by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2004.

13. Shahrîstânî Mûsavî, M. B. *Durr-i Thamîn* (Precious pearl: Persian translation of Hillî's *Kashf al-yaqîn*), edited by Alî Owjabî. Tehran: SACWD, 2004.

14. Hasan Salmâsî, Abu Ali. *Al-Risâla al-Sharafiyya* (*Treatise on the Classification of Science*), edited with an introduction by H. Nûrânî Nedjâd and M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

Publications
of the
International Colloquium on
Cordoba and Isfahan

1. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. *Ilâqat al-Tajrîd* (Persian commentary on Tajrîd al-I'tiqâd) v.1, edited with introduction and notes by Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries (SACWD), 2002.

2. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. *Ilâqat al-Tajrîd* (Persian commentary on Tajrîd al-I'tiqad) v.2, edited with introduction and notes by Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2002.

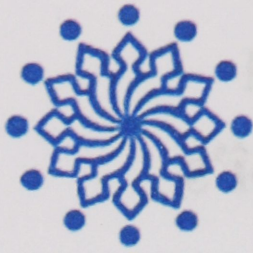
3. Sabzavârî, Hâjj Mullâ Hâdî. *Al-Râh al-Qarâh*, edited with introduction and notes by Majîd Hâdizâda. Tehran: SACWD, 2002.

4. Kâshânî, Muhammad b. Muhammad Zamân. *Mir'ât al-Azmân* (Mirror of times), edited with introduction and notes by Mehdî Dehbâshî. Tehran: SACWD, 2002.

5. Khalkhâlî, Adham. *Rasâ'il-i Fârsî Adham-i Khalkhâlî*. v.1: fourteen treatises in Persian on creeds, ethics and mysticism, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.

6. Al-Husaynî, Mîr Muhammad Bâqir. *Musannafât-i Mir-i Dâmâd*. v.1, treatises, letters and ijâzas, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.

7. Al-Fârâbî, Abu Nasr Muhammad b. Muhammad b. Tûrkhân.



**Society for the
Appreciation of Cultural
Works and Dignitaries**



**International Center for Dialogue
among Civilizations**



University of Tehran

**Publications
of the**

**International Colloquium on
Cordoba and Isfahan
Two Schools of Islamic Philosophy**

Isfahan 27-29 April 2002

(16)

**under the supervision of
Mehdi Mohaghegh**

**Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries
Institute of Islamic Studies Tehran - McGill Universities**

Tehran 2004

Sharh-i Fusûs al-Hikam
A Commentary on Ibn al-Arabî's
Fusûs al-Hikam

by
Abd al-Razzâq Kâshânî

Edited with an introduction and notes
by
Majîd Hâdîzâda

Under supervision of
J. Ashtîyânî and B. Khurramshâhî

Tehran 2004

Sharh-i Fusûs al-Hikam
A Commentary on Ibn al-Arabî's
Fusûs al-Hikam

by
Abd al-Razzâq Kâshânî

Edited with an introduction and notes
by
Majîd Hâdîzâda

Under supervision of
J. Ashtîyânî and B. Khurramshâhî

Tehran 2004